This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

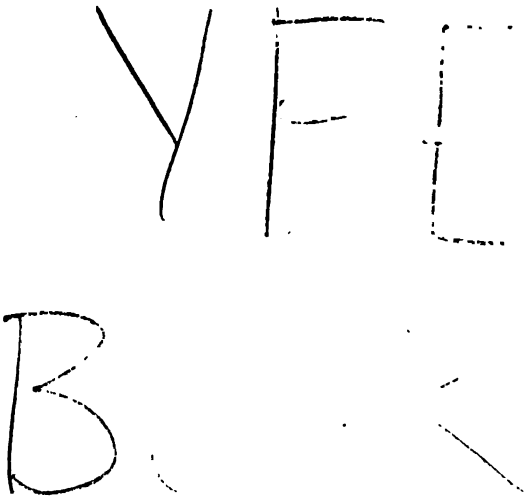
3 3433 06817531 8

Presented by

Dr. Leonard Weber, 23. Sept., 1909

to the

New York Public Library



477575

Vorlesungen

über

Christliche Ethik.

Von

Dr. J. T. Beck,

weil. ord. Professor der Theologie in Tübingen.

Herausgegeben

von

Jul. Lindenmeyer.

Erster Band.

Die genetische Anlage des christlichen Lebens.

Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1882.

An 1.

Die

genetiſche Anlage

des

chriſtlichen Lebens.

Von

Dr. J. T. Beck,
weil. ord. Profeſſor der Theologie in Tübingen.

Herausgegeben

von

Jul. Lindenmeyer.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1882.

Vorwort.

Wenn ich mit gegenwärtigem erſtem Hauptſtück, dem die zwei weiteren von gleichem Umfange in geeigneten Friſten folgen ſollen, dem verewigten Theologen für ſeine Vorleſungen über chriſtliche Ethik das Wort vermittle, ſo geſchieht es in der Erkenntniß, daß gerade dieſes Werk von den Kennern ſeiner Forſchung am ſehnlichſten erwartet wird, und daß es nächſt ſeiner Erklärung des Römerbriefes am meiſten dazu angethan iſt, die ſchriftmäßige Erkenntniß zu wecken und das theologiſche Denken ſegensreich zu beeinfluſſen. Wird ja hier eine Ethik geboten, die ihre Vor- und Grundbegriffe weder einer philoſophiſchen Schule, noch einer kirchlichen Dogmatik, noch der chriſtlichen Speculation, noch auch allen dreien entlehnt, ſondern ſie aus dem eigenthümlichen Lebensſyſtem der heiligen Schrift ſelbſt erhoben hat. Grundlegend ſind in dieſer Beziehung des Autors „Bibliſche Seelenlehre“, ſeine „Einleitung in das Syſtem der chriſtlichen Lehre (Propädeutik)“ und ſeine „Chriſtliche Lehr-

wiſſenſchaft, erſter Theil, die Logik der chriſtlichen Lehre". Sofern nun die Ethik den zweiten Theil, jedoch in ſelbſtändiger und dem akademiſchen Bedürfniſſe angepaßter Weiſe, vertritt, jenes 1840 erſtmals erſchienene Werk aber ſeiner überaus gedrängten Fülle und Tiefe wegen die Faßlichkeit nicht gewährt, wie die noch unveröffentlichten Vorleſungen über Dogmatik, hätte mancher Leſer vielleicht gewünſcht, in dieſen zuerſt ſich orientiren zu können. Allein die theologiſchen Vorausſetzungen, ſoweit ſie auf die Dogmatik zurückgehen, ſind in nachſtehendem Werk ſo ausgiebig dargelegt, zum Theil auch im „Leitfaden der chriſtlichen Glaubenslehre" ſo klar entwickelt, daß in Verbindung damit die Vergleichung der Lehrwiſſenſchaft keine erheblichen Schwierigkeiten mehr bereiten kann. Es blieben daher oben erwähnte Gründe ausſchlaggebend, doch ſoll die Veröffentlichung der Vorleſungen über Dogmatik, auf welche Beck vielfach verweiſt, darum nicht unterlaſſen werden.

Beck las die Ethik zum erſten Male 1842 in Baſel und dann, ſtets ſie bereichernd und klärend, achtzehnmal in Tübingen. Treffliche Erläuterungen datiren noch aus ſeinem Todesjahr (1878).

Indem Beck ſchon früh die falſch-ſacramentale Auffaſſung, von der unſere kirchliche Doctrin nie gänzlich losgekommen iſt, überwunden hatte, bekam er Raum

das Echt-Pneumatiſche der Gnade immer voller zu erkennen, bleibt daher nicht hängen an einer bald magiſchen, bald bloß pſychologiſchen Wirkung derſelben, und entgeht folgerichtig auch einer Auffaſſung des ſittlichen Factors, die denſelben da verkennt und dort überſchätzt und überſpannt. Seine bibliſch-pſychologiſche Erkenntniß endlich von der urſprünglichen Stellung und Bedeutung des Pneuma im Menſchen enthüllt ihm das Naturgemäße und das Wachsthümliche in der Anlage, Ausbildung und Erſcheinung des neuen Lebens. So bietet er chriſtliche Ethik im wahren Sinne des Wortes.

Möchte darum nicht ſtets wiederkehren, was jeden im echten Geiſte Forſchenden betrüben muß, und den Seligen oft geſchmerzt hat, daß Andere ſeine Reſultate ſtillſchweigend oder auch unter dem Mantel einer geſuchten Polemik ihrem urſprünglichen Geiſt und Sinn entfremden und in ihr Eigenes verwerthen.

Schluchtern in Baden, den 31. Okt. 1881.

Jul. Lindenmeyer.

Inhalts-Verzeichniß

des ersten Bandes.

Seite

Einleitung . . . . . 1 ff.

I. Geschichtlicher Ueberblick der ethischen Bearbeitungen . 1—74.

II. Begriff und Anlage der christlichen Ethik . . . . . 75—98.

III. Eintheilung der christlichen Ethik . . . . . 99—102.

IV. Methode der christlichen Ethik . . . . . 103—105.

Erstes Hauptstück.

Die genetische Anlage der christlichen Lebensbildung.

I. Die Principien der neuen Lebensanlage . . . . . 106 ff.

Vorbemerkung . . . . . 106 f.

§ 1.

Christus mit seinem Geist und Wort . . . 108 ff.

I. Von Christus . . . . . 112—121.

II. Die principielle Stellung des Geistes . . . . 122—137.

III. Das Wort . . . . . 137 f.

§ 2.

II. Die Grundordnung der neuen Lebensbildung . . . . 139 ff.

1) Die göttliche Prothese . . . . . 139—145.

2) Die zeitliche Ausführung der Prothese . . . . . 146—148.

3) Die Gerechtigkeit Gottes gegenüber den temporär Ausgeschlossenen . . . . . 149—152.

4) Die erwählende Gnade und die sittliche Würdigkeit oder Unwürdigkeit . . . . . 153—159.

III. Die Grundakte der neuen Lebensbildung . . . . . 160 ff.

§ 3.

1) Die objectiven Gnadenakte selbst, Berufung, Rechtfertigung und Verklärung . . . . . 160—163.

2) Das subjective Verhalten dazu . . . . . 164.

§ 4.

1) Die Berufung mit Glauben und Unglauben im Allgemeinen.

a) Inhalt und Zweck der Berufung . . . . . 165 f.
b) Berufungsakt und Mittel . . . . . 167 f.
c) Wirkung der Berufung . . . . . 169—172.
2) Das subjective Verhalten gegenüber der Berufung, der Unglaube bis zur Sünde wider den h. Geist 173—186.
3) Das Glaubensverhältniß zur göttl. Berufung 187 ff.
a) Der Glaube als das allgemeine Verhältniß zum Göttlichen . . . . . 187 f.
b) Der Glaube in seiner christlichen Bestimmtheit, als Produkt und als Organ der Gnade . . . 189 f.
c) Der Glaube als subjective Bestimmtheit gegenüber der Gnade, seine receptive und reproduktive Selbstthätigkeit . . . . . 191—196.

§ 5.

Der rechtfertigende und verklärende (heiligende) Glaube und seine Bedingung, die μετανοια 197 ff.
I. Die μετανοια im Allgemeinen . . . . . 199 ff.
1) Die Buße des natürlichen Menschen. Das Gewissen und der νους. Die Freiheit . . . . . 202—221.
2) Die Gesetzesbuße . . . . . 222—227.
II. Die Entwicklung der μετανοια vom Evangelium aus 228—231.
III. Der rechtfertigende und verklärende Erlösungsglaube mit der ihm entsprechenden μετανοια . . . . . 232 ff.
1) Die specifisch christliche Buße . . . . . 232—241.
2) Die Bekehrung . . . . . 242 ff.
a) Die psychologische Seite der Bekehrung . . . 242—244.
b) Die Bekehrung als besonderer Akt . . . . . 245—247.
c) Die Wirkung des Bekehrungsglaubens. Die Wiedergeburt. Die neutestamentliche Rechtfertigung. Die Heiligung und Verklärung. Die Erneuerung 248—273.
Zusatz. Zeit und Kennzeichen der Bekehrung . 274—284.

§ 6.

Die sacramentale Gemeinschaft mit Christus . 285 ff.
1) Die Bedeutung von Taufe und Abendmahl im Allgemeinen . . . . . 288 f.
2) Die geistige Kraft und Bedeutung für den Glauben 289 ff.
a) Die Eigenthümlichkeit der neutestamentlichen Heilsökonomie und das entsprechende Verhältniß von Geist und Leiblichkeit . . . . . 291—296.
b) Der biblische Begriff des Glaubens . . . . 297—299.

3) Die Möglichkeit der realen Präſenz Chriſti . . . 300 ff.
a) Chriſtus das Wort des Weltanfanges . . . . 300—302.
b) Chriſtus das Menſch gewordene Wort . . . 303—310.

§ 7.

Die Taufe . . . . . 311 ff.
1) Die bibliſch-geſchichtliche Vorbereitung . . . . . 312—316.
2) Begriff und Wirkung der ſacramentalen Taufe . 317—320.
3) Die objective Vorausſetzung derſelben . . . . . 321—325.
4) Vermittlung des Geiſtes mit dem Waſſer und Vermittlung der perſönlichen Aneignung Chriſti in der Taufe. Apoſtoliſche Praxis. Die Kindertaufe . . 326—345.
5) Zuläſſigkeit und Bedeutung der Kindertaufe. Confirmation . . . . . 346—354.

§ 8.

Das Abendmahl . . . . . 355 ff.
1) Die Einſetzungsworte bei den Synoptikern und Paulus 361—368.
2) Verhältniß der Speiſung im Abendmahl zu der Perſönlichkeit Chriſti . . . . . 369—381.
3) Verhältniß der Speiſung zu den Elementen . . . 382—387.
Zuſatz. Calviniſche und Lutheriſche Abendmahlslehre 388—397.
4) Die Bedingungen des heiligen Mahles . . . . 398 - 407.

Einleitung.

Der Begriff einer Sittenlehre, Moral, Ethik, wie man den Gegenstand unserer Vorlesung gewöhnlich bezeichnet, hat seinen Ursprung in der Philosophie des Alterthums. Diese theilte sich in Dialektik, Physik und Ethik. Die erste umfaßte die Bestimmungen des reflektirenden Denkens; die zweite gab die Lehre vom Sein der Dinge mit Einschluß des göttlichen Seins; die Ethik war die Wissenschaft von der Verwirklichung der praktischen Vernunftgesetze und der darin liegenden Idee des Guten durch den menschlichen Willen. Zu der wesentlichen Form der Ethik wird meistens gerechnet, daß man den Begriff des Guten theils als Norm des Willens betrachtet oder als Gesetz, theils als Beschaffenheit des Willens oder als Tugend, theils als realisirtes Sein oder als höchstes Gut. In dieser Form glaubt man nun auch das Christenthum wissenschaftlich behandeln zu können, und die Möglichkeit einer solchen Behandlung im Allgemeinen ist allerdings nicht zu leugnen. Auch das Christenthum kennt das Gute als Gesetz, als Tugend und als höchstes Gut; aber es läßt sich auch nicht verkennen, daß diese Begriffe ihrem Inhalt nach im Christenthum nicht zusammenfallen mit den rein philosophischen Begriffen davon, und es fragt sich, woher kommt diese Verschiedenheit und wie weit geht dieselbe? Gewöhnlich setzt man nur eine graduelle Verschieden-

heit voraus zwiſchen Philoſophie und Chriſtenthum, eine Verſchiedenheit wie zwiſchen Höherem und Niederem, und dies ſogar in ganz entgegengeſetztem Sinn, je nachdem man dem philoſophiſchen oder dem theologiſchen Standpunkt den Vorzug gibt.

Gefällt es den Theologen, eben die chriſtliche Ethik als das Höhere und Vollendende dem Allgemeinen der Philoſophie gegenüber zu ſtellen, ſo faßt umgekehrt die Philoſophie ihre Allgemeinheit gern ſo, daß das Chriſtenthum nur als untergeordneter Theil des Vernunftgebiets übrig bleibt.

Daß nun aber das Chriſtenthum ſelbſt in kein ſolches Abhängigkeitsverhältniß zu der menſchlichen Vernunft und ihren Erzeugniſſen ſich ſetzt, iſt nicht erſt zu beweiſen. Wird jedoch das Chriſtenthum auch als das Höhere, als die Vollendung der philoſophiſchen Ethik angenommen, ſo iſt doch damit ſein Verhältniß noch nicht hinreichend beſtimmt.

Die philoſophiſche Ethik nimmt allerdings die reine Vernunft zu ihrer Vorausſetzung und Quelle. Damit iſt ſie aber einmal nicht ſelber die explicirte reine Vernunft, ſondern die Philoſophie iſt nur eine individuelle Abſtraktion aus der menſchlichen Natur und Geſchichte; eine reine Vernunftdarſtellung mag als ſtetiges wiſſenſchaftliches Problem gelten, iſt aber nicht vollendete Thatſache und wird es auch nie. Das Chriſtenthum namentlich ſetzt als das Thatſächliche in der menſchlichen Natur und Geſchichte durchaus nicht eine reine Vernunft voraus, ſondern eine mit unvernünftigen Beſtandtheilen gemiſchte, eine getrübte und gebundene Vernunft, und daß es ſich wirklich ſo verhält, zeigt nicht nur die allgemeine Weltgeſchichte in den grellſten Thatſachen, ſondern auch die ganze Entwicklungsgeſchichte der Philoſophie

ſelbſt durch ihre fortlaufende Bewegung in einander widerſprechenden Begriffen und Syſtemen. Auf dieſe Verderbtheit der menſchlichen Natur und Geſchichte, auch in ihrer höchſten Erſcheinung im Vernunftleben, reflektirt nun aber die philoſophiſche Moral vermöge ihrer abſtrakten Allgemeinheit wenigſtens nicht mit der gebührenden Conſequenz. Sie muß daher in ihren materiellen und formellen Beſtimmungen einen weſentlich andern Charakter haben als das Chriſtenthum, das umgekehrt gerade die ſündhafte Natur und Geſchichte des Menſchen und der menſchlichen Vernunft zur Grundlage hat, dies namentlich bei ſeiner Lehre von der Verwirklichung des Guten. Die Folge dieſer dem Chriſtenthum weſentlichen Vorausſetzung iſt, daß daſſelbe ſeinem Begriff von dem Guten vor allem einen andern Entſtehungsgrund gibt als die gewöhnliche Ethik. Es iſt nicht die bloße ſittliche Naturanlage, aus welcher ſich das Chriſtenthum eine ſittliche Willensnorm deducirt, ſondern ſeinen Begriff des Guten führt es zurück auf einen Akt der Wiedergeburt durch die erlöſende Gnade, alſo auf eine neue Naturanlage. Dies iſt der Grund und Boden des ſittlichen Lebens im chriſtlichen Sinn und darin liegen, wie ſich zeigen wird, ganz andere Principien, als die philoſophiſche Ethik ſie kennt. Das Gute in objectiver Beziehung, nicht als bloße Willensnorm, ſondern als neuer reeller Lebensfaktor der Menſchen, als Geiſt, und zwar als ſpecifiſcher Geiſt, wie er dem natürlichen, dem nicht wiedergebornen Menſchen gar nicht zukommt; ferner das Gute in ſubjectiver Beziehung, nicht als bloße Willensbeſchaffenheit im Verhältniß zum Geſetz, ſondern als neue Perſonbeſchaffenheit mit eigenthümlich realer Lebensbeziehung zu Gott, als perſönliche Gottesgemeinſchaft, wie ſie dem Subject

der philoſophiſchen Ethik unbekannt und unmöglich iſt; eine ſolche eigenthümliche Perſönlichkeit iſt dann eben daher auch eigenthümlich wirkſam im Denken, Wollen und Handeln.

Es iſt nun wohl wahr, daß das chriſtliche Leben einen weſentlichen Zuſammenhang hat mit dem allgemein Sittlichen. Das Chriſtenthum ſchärft das allgemeine Sittengeſetz mit verſtärkter Kraft ein; es erweckt und reſpectirt die Richtung des Willens auf das Geſetz, das Streben nach Gerechtigkeit oder den Tugendſinn; dies Alles dient im Chriſtenthum jedoch nur, um im Subject die ſittlichen Bedürfniſſe und die Empfänglichkeit für die ſpecifiſche Gabe des Chriſtenthums hervorzurufen und zu ſteigern, nicht aber, um daraus das eigene ethiſche Leben des Chriſtenthums und ſomit auch ſeine eigenthümliche ethiſche Lehre zu conſtruiren.

Der Zuſammenhang des Chriſtenthums mit der allgemeinen Ethik iſt in Kürze dadurch bezeichnend ausgedrückt, daß es ſich ſelbſt nicht überhaupt nur als höheres Sittengeſetz darſtellt, ſondern als die Erfüllung des Geſetzes, als πληρωσις, als das vollendende Ziel deſſelben, als τελος.

Aber eben damit erklärt es die allgemeine ſittliche Norm und Beſchaffenheit, das bloße Geſetz mit ſeiner Tugend oder Gerechtigkeit für ungenügend, das höchſte Gut für nicht realiſirt und ohne ſeine, ohne des Chriſtenthums Vermittlung nicht realiſirbar; und den Grund hievon findet das Chriſtenthum nicht nur in der Trägheit des menſchlichen Willens und im Mangel an ethiſchem Wiſſen, ſondern die noch vorhandene ſittliche Anlage ſelbſt, das ſittliche Natur-Kapital, der darauf beruhende Geſetzesbegriff und die darauf eingehende Willenskraft gilt ihm als unzureichend für den vollen und reinen Begriff des Guten. Wir dürfen alſo, wenn wir

nicht von vornherein das Chriſtenthum in ſeinen Grundlagen verſtümmeln und verfälſchen wollen, nicht mit einem ſchon fertigen Begriff des Ethiſchen oder der Ethik an das Chriſtenthum herankommen, ſei derſelbe nun hiſtoriſch gebildet oder ſpeculativ. Die Ethik, wenn ſie chriſtliche Disciplin ſein ſoll in wahrhaftem Sinn, muß uns aus dem originalen Chriſtenthum herauskommen; Begriff und Anlage der Ethik müſſen wir aus dem eigenen Organismus der chriſtlichen Lehre mit innerer Nothwendigkeit gewinnen, ſo gewiß als eine platoniſche Ethik dem Lehrſyſtem Platos rein zu entnehmen iſt. Ehe wir nun daran gehen, ſchicken wir voraus

I. einen geſchichtlichen Ueberblick der bisherigen ethiſchen Bearbeitungen des Chriſtenthums.

De Wette gibt eine allgemeine Geſchichte im 2. Theil ſeiner chriſtlichen Sittenlehre, und Schleiermacher, in ſeiner Kritik der Sittenlehre, weiſt an den allgemeinen Sittenlehren das wiſſenſchaftlich Unbefriedigende nach in Bezug auf Principien, ſpecielle Begriffe und ſyſtematiſche Verbindung. Vgl. auch Harleß, Theologiſche Encyklopädie, welche im Folgenden mehrfach berückſichtigt iſt.

Faſſen wir 1) die vorſcholaſtiſche Periode ins Auge, ſo beginnt die ethiſche Bearbeitung des Chriſtenthums embryoniſch als Zuſammenſtellung einer Spruchmoral, Behandlung einzelner Materien u. dgl., ſo bei Baſilius, Cyprian, Lactanz. Die erſten wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen (Clemens von Alexandrien, Ambroſius) nehmen die heidniſchen Moralphiloſophen zum Vorbild. Das Evangelium tritt überall nur als potenzirtes Geſetz auf.

Ein bedeutungsvoller Fortschritt tritt in Augustin hervor, der speciell in seinem Enchiridion die pietas unter den Kategorien von fides, spes und caritas behandelt. Zwar treten damit nur die sittlichen Grundzüge des christlichen Lebens hervor, aber gerade Augustin bringt den Unterschied zwischen Gnade und Gesetz zur bestimmten Erkenntnis und zersetzt die übertriebenen Vorstellungen der früheren, namentlich der griechischen Kirchenlehrer von der Güte der menschlichen Natur durch die Schärfe des biblischen Sündenbegriffs, schreitet aber hierin wieder bis zur Einseitigkeit fort. Das principielle Verhältniß des Glaubens zum sittlichen Handeln hebt er besonders hervor in der Schrift: de fide et operibus (cap. 14) und in der Schrift: de spiritu et litera. Der wahre Glaube ist ihm die Bedingung der wahren Tugend und Seligkeit. De civit. Dei 19, 25. Die Tugenden, die der Mensch zu haben scheine, sagt er, seien ohne Beziehung auf Gott eher Fehler als Tugenden, weil, wo Gott nicht den Geist beherrsche als sein natürlicher Herr, auch der Geist nicht in Wahrheit den Leib und die Fehler beherrschen könne. So ist ihm nun die Liebe zu Gott die Seele und die Summa des christlichen Handelns. De doct. christ. I, cap. 26. 35. 39. — de fide et op. cap. 14. Auch als Erkenntnißprincip macht er die gläubige Liebe geltend in dem Satz: tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur, was jeder erfahren kann. Das Princip dieser Liebe zu Gott ist ihm aber die Gnade. Vgl. die Schrift: de continentia, cap. 3. Das Verhältniß der freimachenden Gnade zur freien Thätigkeit des Menschen bestimmt er in der Schrift de peccatorum meritis et remissione 2, 5, 6. Wir haben jedenfalls an Augustin einen Geist, der

nicht nur ſeine Zeit, ſondern auch die ſpätern Jahrhunderte überragt. Später nämlich unter den öffentlichen Streitigkeiten und unter den ſteigenden kirchlichen Veräußerlichungen kommt es nur zu erweiternden Umſchreibungen der ſittlichen Dogmen und zu encyklopädiſchen Zuſammenſtellungen aus Schrift, Vätern und Profanſcribenten, aber nicht zur innern Ausbildung der Auguſtiniſchen Ideen, ſo bei Iſidor von Sevilla, Joh. Damascenus im 7. und 8. Jahrhundert.

Mit der nun folgenden zweiten Periode, im Zeitalter der Scholaſtik, geht die Theologie an die principiellen Fragen und es beginnt eine ſyſtematiſche Bearbeitung auch der ſittlichen Elemente des Chriſtenthums. Als Princip der theologiſchen Wiſſenſchaft tritt nun allerdings der Glaube auf, auch für das Ethiſche; aber man ſah im Glauben nur ein cum assensione cogitare, ein Fürwahrhalten und ſeinen Inhalt bildete vorherrſchend die Offenbarung Gottes im Allgemeinen, daher galt der Glaube nur als unvollkommener Anfang, der zum Wiſſen erſt durch Denken ſcientifiſch ſollte ausgebildet werden, ſo wie ethiſch erſt formirt durch die Liebe. Statt alſo wirklich das innerlich beſtimmende Princip zu ſein, der reale Faktor für Erkennen und Leben, iſt der Glaube das formloſe Object, das für beides erſt durch anderweitige Beſtimmungen ſeine Bedeutung erhalten muß. In dieſer Richtung arbeiten Abälard, Petrus Lombardus, Thomas von Aquino, welcher ariſtoteliſche Dialektik mit neuplatoniſcher Myſtik zu vereinigen ſucht.

Herrſchende Sitte iſt es die vier Cardinaltugenden der Alten: prudentia, justitia, fortitudo und temperantia, die

ſchon Ambroſius aufgenommen hatte, zu verbinden mit den drei ſogenannten theologiſchen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung, in welche ſchon Auguſtin die chriſtliche pietas zerlegte; als Anhang findet ſich dann mit Anlehnung an Jeſ. 11, 2 die weitere Claſſification in die septem virtutes spiritus sancti, deren jede einer Untugend entgegengeſetzt wird. Dieſe Darſtellungsweiſe bildete lange die Grundlage der dogmatiſchen und der ethiſchen Werke.

In thesi iſt nun zwar von der Scholaſtik die Selbſtändigkeit der Theologie mit Entſchiedenheit ausgeſprochen, dies gegenüber den andern Wiſſenſchaften, nicht aber gegenüber der Kirche. Die Theologie gilt der Scholaſtik als die Herrin aller Wiſſenſchaft, die ſpeculativ und praktiſch zugleich ſei, dies vermöge ihres Princips der gläubigen Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit und vermöge ihres Ziels, die Wiſſenſchaft des Göttlichen zur Frömmigkeit zu verwirklichen. Allein dieſen Behauptungen entſprach die Wirklichkeit immer weniger, beſonders das Verhältniß der Theologie zur Offenbarungsquelle, zur Schrift, blieb bei der herrſchenden Anſicht von der Kirche ein durchaus verkümmertes.

Der theologiſchen Conſtruktion fehlte es durchaus an der exegetiſchen Begründung und Entwicklung, was dann theils die kirchliche Autorität erſetzen ſollte, theils eine dialektiſche Argumentation aus rationellen Gründen, ob man gleich anfangs den letztern keine beweiſende Bedeutung einräumen wollte, ſondern nur eine erklärende. Daraus ergibt ſich die Geſtalt der ſcholaſtiſchen Darſtellung, wie ſie in der ſchulmäßigen Entwicklung des Chriſtenthums immer wiederkehrt:

ein Vermiſchen von Bibliſchem und Traditionellem, wobei rationelle oder philoſophiſche Begriffe (damals ariſtoteliſche) das eigentlich Beſtimmende und Maßgebende ſind. An Klagen und an einzelnen Reactionen gegen das hieraus ſich entwickelnde ſcholaſtiſche Unweſen fehlte es von frühe an nicht, ſo von Seiten Bernhards von Clairvaux, der dem bloß durch Denken producirten Wiſſen die durch Heiligung vermittelte Erleuchtung gegenüber ſtellte. Als entſchiedener Gegner der theoretiſchen und praktiſchen Zeitverirrungen erhob ſich ferner Johannes von Salisbury († 1180) in Schriften, deren Titel ſchon bezeichnend ſind: de nugis curialium et vestigiis philosophorum; Metalogicus, worin er (2, 8) die Anklage erhebt: omnem excutiunt syllabum et litteram, dubitantes ad omnia, quaerentes semper et nunquam ad scientiam pervenientes, tandemque convertuntur ad vaniloquiam ac errores condunt novos. Beſonders ausgezeichnet durch geniale Kraft wie durch univerſelle Kenntniſſe iſt der ſchwer verfolgte Roger Baco im 13. Jahrhundert, † 1294. Er drang der einſeitigen Dialectik und Myſtik gegenüber auf Umgeſtaltung der ganzen wiſſenſchaftlichen Bildung durch immer tieferes Eindringen in Natur und Schrift, und vertrat freimüthig die Autorität der Schrift gegen alle andern Autoritäten.*)

Ebenſo gehört hierher Robert aus Sorbonne, Stifter des theologiſchen Collegs der Sorbonne in Paris, 1252.

*) Ausführliche Auszüge aus ſeinen ſeltenen Werken vgl. in der Sammlung von merkwürdigen Lebensbeſchreibungen, unter Aufſicht von Baumgarten herausgegeben, 4 Theile, Halle 1757. pag. 616—709. Eingehender iſt Baco erſt neuerdings behandelt in der Schrift von Siebert: Roger Baco, ſein Leben und ſeine Schriften. 1864.

Er erhebt gegen die Theologie ſeiner Zeit die Klage, die jetzt noch gilt: „Viele wiſſen vieles, nur ſich ſelbſt kennen ſie nicht, ſie ſuchen Gott in äußeren Dingen und ſind in ihrem eigenen Innern nicht zu Haus.“

Nach zwei Seiten kam ſchon jenem Zeitalter, wenn wir abſehen von den einzelnen Männern, das Mangelhafte der ſcholaſtiſchen Methode zum Bewußtſein, einmal nach der Seite des praktiſchen Lebens, in welcher Beziehung die kaſuiſtiſchen Bearbeitungen hervorgerufen wurden, was nur wieder ein neuer Abweg war; dann nach der Seite des innern Lebens. Der philoſophiſche Begriffsdeterminismus der Scholaſtik reicht nämlich ebenſowenig hin, in die ethiſche Innerlichkeit des chriſtlichen Lebens ſich zu vertiefen, als die ethiſche Verſtändigkeit und Thatkraft zu bilden für das praktiſche Leben und für ſeine concreten Fälle; alſo das eſoteriſche Moment und das pädagogiſche Moment, wie beides gerade dem ſittlichen Gehalt des Chriſtenthums eigen iſt, bleibt unbefriedigt. Dieſen beiden Momenten und damit den Bedürfniſſen des innern und des äußern Lebens zugleich ſuchte die Myſtik zu genügen in ihrer theils mehr contemplativen, theils mehr ascetiſchen Richtung. Der Glaube wurde nicht nur überhaupt als Grundlage der chriſtlichen Erkenntniß und Sittlichkeit geltend gemacht, zum Theil in bibliſcher Einfachheit, wie dies auch die Scholaſtik in ihrer beſſern Richtung thut, ſondern es wurde beſonders die innere Seite des Glaubens hervorgehoben, ſeine unmittelbare Beziehung zu Gott und zur Perſönlichkeit des Menſchen; in ſeiner Umwandlungskraft mittelſt innerer Aneignung des Göttlichen und mittelſt äußerer Asceſe, darin fand man die Verwirklichung chriſtlicher Sittlichkeit. Auf

dieſem Standpunkt mußten die ethiſchen Begriffe und Grundſätze gewinnen an chriſtlicher Lauterkeit, an Lebens-Tiefe und Fruchtbarkeit. So bei dem ſchon genannten Bernhard, bei Hugo und Richard a St. Vict., bei Bonaventura, Tauler u. A.*)

In Bernhard ſtellt ſich dieſe Richtung mehr in direkten Gegenſatz gegen die damalige Wiſſenſchaft, während Hugo und Richard, ſpäter Bonaventura die Dialektik als Vorſtufe mit der Myſtik zu vereinigen ſuchen. Statt den Glauben bloß als Denkprincip zu behandeln fürs theoretiſche und praktiſche Wiſſen, ſtatt deſſen premirt Bernhard, wie ſchon erwähnt, im Glauben die Heiligung und die Erleuchtung als Bedingung aller wahren Theologie. Hugo's, des alter Augustinus, Grundſatz war: tantum de veritate quisque potest videre, quantum ipse est, was ſich immer beſtätigt, wie das Auguſtiniſche: tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur. Richards Grundſatz war: quantum habes gratiae, tantum habes potentiae. Bonaventura will auf Grund der allgemeinen Wiſſenſchaften, der Kirchenlehre und

*) Schon die Titel der hierhergehörigen Werke deuten dies an. So haben wir von Bernhard 5 Bücher de consideratione sui, ferner die Schrift de contemptu mundi, de diligendo Deo, de gradibus humilitatis et superbiae, ferner Hugo a St. Vict., geſt. 1141, de vanitate mundi, de arrha animae; Richard, geſt. 1173 ebenfalls im Kloſter von St. Victor: de statu interioris hominis, de eruditione interioris hominis, de praeparatione animi ad contemplationem, de gratia contemplationis. Walther, ebendort, contra quatuor labyrinthos Galliae. Bonaventura, geſt. 1274: de institutione vitae christ., stimulus amoris divini, itinerarium mentis in Deum, speculum animi cet. Tauler, geſt. 1361: medulla animae; „Nachfolge des armen Lebens Chriſti“ und Anderes. Eine kleine Sammlung aus ſolchen Schriften, fürs Praktiſche eingerichtet, iſt: „Geiſtliche Stimmen aus dem Mittelalter“, Halle 1841. Eine größere ſpätere von Hamberger.

der heiligen Schrift in Verbindung mit sittlicher Heiligung ein die Hülle durchdringendes θεωρειν oder Anschauen des Göttlichen entwickeln unter dem Titel einer reductio artium ad theologiam. Bei Tauler war Grundgedanke das individuelle Reproduciren des innern Selbstlebens der trinitarischen Gottheit, sowie der Incarnation unter dem Sinken des Menschen in sein Nichts, damit er vergottet werde; bei ihm und bei Thomas von Kempis (gest. 1471), welchem die Schrift de imitatione Christi beigelegt wird, prägt sich mehr die Innerlichkeit und der ascetische Ernst des christlichen Lebens aus, wiewohl mit Auswüchsen und Übertreibungen, wie sie namentlich schon in Taulers Grundgedanken liegen und wovon auch die Schrift de imitatione Christi nicht frei ist; bei Joh. Ruysbroek vollends († 1381) tritt Phantasie und Ekstase an die Stelle des Ethischen.

Die praktischen Interessen des Christenthums nach außen machen sich bei manchen Vorläufern der Reformation geltend mit einer die Vereinfachung des Glaubens anstrebenden Stärke, so Wicliffe, namentlich in seinen dialogorum libri IV, wovon das 3. Buch einen kurzen Inbegriff der Moral enthält, das 4. Bestreitung des religiösen Aberglaubens. Ferner gehört hierher außer andern Savonarola, namentlich mit seiner Schrift de simplicitate vitae christianae; „durch Thomas v. Aquino war er auf Augustin und durch diesen auf die heilige Schrift geführt worden." (Niedner.)

Diese praktischen Interessen veräußerlichen sich aber mehr und mehr in den Moralisten, welche die humanistische Richtung mit ihrer platonischen Färbung aufbieten gegen die hergebrachte aristotelisch gebildete Scholastik. Zwar die

Beſſern unter dieſen humaniſtiſchen Moraliſten faſſen ihre Wiſſenſchaft nicht bloß geſetzlich oder dogmatiſch auf, ſondern mehr pädagogiſch, als Anweiſung zur Lebensweisheit, ſo Petrarca: de vera sapientia, de remediis utriusque fortunae, de contemptu mundi; vgl. Müllers Bekenntniſſe merkwürdiger Männer, im I. Theil.

Allmählich aber verliert ſich immermehr das Bewußtſein des ſpecifiſchen Unterſchieds von chriſtlicher und paganiſcher Ethik, und die Behandlung verläuft ſich mehr und mehr ins declamatoriſche, ſo bei Marſilius Ficinus: de relig. christ. et fidei pietate, bei Ludwig von Vives: introductio ad sapientiam bis herab auf Erasmus: enchiridion militis christ., declamatio de morte, oratio de virtute amplectenda.

Auf der andern Seite hatte das eſoteriſche Moment des Chriſtenthums in der Myſtik allerdings das richtige Princip gewonnen für Erkenntniß und Tugend, und zwar in realer Potenz, nämlich den Glauben als das innerlich Umwandelnde, und in dieſer Beziehung bietet die Myſtik einen Schatz dar, wie keine andere Richtung; der Irrthum über die Natur des Glaubens und namentlich über ſeinen Inhalt war freilich damit noch nicht ausgeſchloſſen. Dafür fehlte es eben wieder an der exegetiſchen Baſis und Methode, zumal theilweiſe die Schrift dem individuellen Geiſt der Wiedergeburt mehr oder weniger untergeordnet wurde.

Beſonders der genetiſche Zuſammenhang des Glaubens mit der Verſöhnungsgnade trat zurück und verlor ſich allmählich mehr und mehr; die Verſöhnungsgnade als objectiver Inhalt und als reales Princip des umwandelnden Glaubens, oder anders ausgedrückt, die in Jeſus

Chriſtus als dem Gekreuzigten und Auferſtandenen ſich vollziehende Rechtfertigung als primitive und ſtetig nothwendige Vermittlung des Glaubenslebens, dies wurde verkannt, indem der ſubjective Glaube in eine ſo unmittelbare Beziehung zu Gott geſetzt wurde, daß er eine Einſenkung des Göttlichen in ſeinem innern trinitariſchen Selbſtleben bewirken ſollte, oder eine Wiederholung der Incarnation, eine Verebenbildlichung Gottes, wodurch, wie die deutſche Theologie ſich ausdrückt, „Gott ſelbſt der Menſch wird, alſo daß da nichts mehr iſt, das nicht Gott oder Gottes iſt.“

So bildete ſich denn einerſeits in der übertriebenen Werthſchätzung der contemplatio nicht nur eine pantheiſirende Speculation oder Gnoſis, ſondern auch eine ins Pantheiſtiſche ſtreifende Vergottung in der Liebe, wogegen die Welt oder die Creatur ins Nichts verſchwinden ſoll. Dies iſt alſo die Ausartung der myſtiſchen Contemplation. Auf der andern Seite, aus der myſtiſchen Asceſe bildete, ſich wie aus der ſcholaſtiſchen Unterſcheidung zwiſchen praecepta und consilia, eine Werkheiligkeit, die noch über das Gebotene hinausgehen wollte. Dieſe beiden Auffaſſungen, der ſchwärmeriſche Begriff von der Liebe Gottes und eine werkheilige Asceſe corrumpirten die moraliſchen Principien der Myſtik und bildeten dann, wo ſie präponderirten, den Myſticismus.

Wie geſtaltet ſich nun die ethiſche Auffaſſung des Chriſtenthums in der dritten Periode, in der Periode der Reformation?

Wir beſtimmen zuerſt das Eigenthümliche des geiſtigen Standpunkts der Reformation im Allgemeinen, noch abgeſehen von der ſpeciellen Beziehung auf die Ethik. Das Glaubensprincip war, wie wir fanden, ſchon früher in

thesi anerkannt; die Reformation machte es nun aber auch in der Wirklichkeit allseitig geltend, und bestimmte es seinem Wesen und Inhalt nach reiner und voller. Die Offenbarungswahrheit hatte ihre geschichtliche und didaktische Selbständigkeit verloren, und zwar im Mysticismus an eine unmittelbare subjective Verinnerlichung in contemplativer und ascetischer Form, in der Scholastik an eine traditionelle Veräußerlichung in wissenschaftlicher und kirchlicher Form; im Gegensatz zu diesen beiden Einseitigkeiten des individuellen und traditionellen Subjectivismus wird der Offenbarung durch die Reformation ihre objective Selbständigkeit vindicirt im unmittelbaren Schriftwort, so daß alle individuelle Unmittelbarkeit, alle geschichtliche Entwicklung und Lehr-Tradition eben aus und nach dem Schriftwort der allgemeinen freien Prüfung und Entscheidung anheim fällt.

Durch dies Schriftprincip wird der Offenbarung ihre objective Reinheit in einem selbständigen Organ vindicirt und reservirt, und damit ist auch ihre reinigende Autorität festgestellt gegenüber von aller subjectiven Verunreinigung, wie sich dieselbe nicht nur den Individuen anhängt, sondern auch in den ebenfalls sündhaften Corporationen in der Kirche und in der Schule oder Wissenschaft nothwendig sich ansetzt und immer angesetzt hat. Allein durch diese Objectivirung der Offenbarungswahrheit im Schriftwort wurde dieselbe keineswegs in ein nur äußerliches, unvermitteltes Verhältniß zum Subject gestellt, vielmehr nur in kein der menschlichen Subjectivität unterworfenes. Nicht der subjective Geist, der menschliche, sondern der göttliche Geist der Wahrheit ist das vermittelnde Princip zwischen Schriftwort und Subject, und zwar der Geist nicht als bloße in der Schrift zum

Ausdruck gekommene Idee der Schriftſteller oder aus ihr gewonnene Idee der Leſer und Erklärer, ſondern der Geiſt als ſelbſtändiges, von den Menſchen unabhängiges Lebensprinzip in und aus Gott, das in den Menſchen einwirkt und bedingungsweiſe eingeht. Dieſer objective göttliche Geiſt iſt aber allerdings auch dem Schriftwort ſelbſt nicht äußerlich, ſondern wird dem Schriftwort zugleich immanent gedacht, dies aber eben nicht als bloßer Sinn und Gedanke des Worts oder des Schriftſtellers, nicht als bloß idealer Geiſt, ſondern zugleich als der abſolut ſelbſtändige reale Urheber des Schriftworts und Dolmetſcher deſſelben. Dieſer Geiſt der Offenbarung iſt alſo das göttliche Princip, in welchem ſich die objective Wahrheit ſelber umſetzt in ein ſchriftlich fixirtes Wort der Offenbarung, und eben durch das Medium dieſes Schriftworts ſich mit dem geiſtig empfänglichen Subject vermittelt, namentlich mit dem geſchreckten Gewiſſen, was die Reformatoren premiren. Denn das Gewiſſen im Allgemeinen iſt der im Menſchen noch vorhandene Centralpunkt göttlicher Innenbeſtimmungen und ein geſchrecktes Gewiſſen iſt das in ſeiner Sündigkeit Gott ſubjicirte Individuum. Der Vermittlungsakt aber iſt der Glaube als Einigung menſchlicher Empfänglichkeit und göttlicher Thätigkeit, als Verbindung des ſubjectiven Geiſtesaktes mit dem objectiven, mit dem im Wort wirkſamen göttlichen Geiſtesakt.

Nur durch die Vermittlung eines aus dem Gewiſſen hervorgehenden Glaubens wird die göttliche Wahrheit ſelbſt dem Subject zugänglich und ihm immanent, und Wahrheitsbedeutung hat der ſubjective Glaube nur, ſofern und ſoweit

er das Schriftwort nicht nur in ſeinem buchſtäblichen Ausdruck, ſondern in ſeiner eigenen heiligen Geiſteskraft ſich aneignet und nach ſeiner Norm Denken und Handeln bildet. Alſo die Schrift als göttliche Offenbarung in ihrem eigenen Wort und Geiſt gläubig empfangen und verarbeitet, dies conſtituirt und regulirt alle chriſtlich wahre Erkenntniß und Lehre und ſo auch alles wahrhaft chriſtliche Leben. Dazu kommt nun aber noch eine ſpecielle Beſtimmung; ſofern nemlich der Glaube ein ſeligmachender ſein ſoll, fides salvifica, d. h. wahrhaft lebendig und belebend in Gott, wird als ſpecifiſcher Inhalt des Glaubens hervorgehoben die objective Verſöhnungsgnade in Jeſus Chriſtus, dem Gekreuzigten. Denn die Sündhaftigkeit des Menſchen iſt es, was die Reformation, wenigſtens dem Weſentlichen nach in Uebereinſtimmung mit dem Schrift-Chriſtenthum premirt. Der Glaube an den Chriſtus für uns und die darin ſich vollziehende Rechtfertigung der Sünder gilt ſo als die nothwendige Vorausſetzung alles ſpecifiſch chriſtlichen Weſens und Lebens. Darin liegt auch der Gegenſatz gegen den Myſticismus, der wie ſchon bemerkt wurde, mehr oder weniger von der Rechtfertigung in dem Chriſtus für uns abſtrahirt durch die Unmittelbarkeit des Chriſtus in uns, und der den innern Lebensproceß, alſo die ſubjective Zuſtändlichkeit und Entwicklung, mehr oder weniger zu ſeiner unmittelbaren Grundlage macht. So fixirt alſo der reformatoriſche Proteſtantismus das chriſtliche Leben primitiv in ſeinen objectiven Principien, nämlich in dem Chriſtus für uns, wie er im Wort und Geiſt der Schrift ſich ſtetig vermittelt mit der empfänglichen Indi-

vidualität, und in dem dadurch bewirkten Glauben als Christus in uns sich eingestaltet.

Bei dieser Betonung der ἀρχαι des christlichen Lebens namentlich in ihrer objectiven Bedeutung konnte es nun allerdings leicht geschehen, daß die dogmatische Behandlung des Christenthums, welcher gerade die objective Seite überwiegend zufällt, im Protestantismus vorherrschte, und die ethische Behandlung zurücktrat, wie dies auch gekommen ist. Es lag dies um so näher, da der Protestantismus sich immer zugleich gegenüber hatte eine Idealisirung der menschlichen Natur und Selbstthätigkeit und zwar in schwärmerischer, in wissenschaftlicher und in kirchlicher Form, eine Verkennung ihrer innersten Depravation und im Zusammenhang damit eine Veräußerlichung der ethischen Begriffe in Werkheiligkeit und Werkseligkeit.

Um so mehr betonte der Protestantismus als Gegengewicht die Lehre von der menschlichen Sünde und von der Rechtfertigung, oder eine Gerechtigkeit durch die geglaubte Versöhnungsgnade im Gegensatz zu einer Gerechtigkeit der Natur und der Werke.

Diese Grundanschauung von Glaubensgerechtigkeit wurde allerdings in Theorie und Praxis vielfach einseitig durchgeführt, d. h. ohne Einigung, ja theilweise im Widerspruch mit den biblisch-ethischen Voraussetzungen, Postulaten und Wirkungen des Christenthums; jedoch in thesi gab es der Protestantismus nie auf, daß der rechtfertigende Glaube persönliche Bekehrung voraussetzt und mit innerer Nothwendigkeit eine persönliche Umänderung des Sünders mit sich führt durch Wiedergeburt und Heiligung und davon aus eine werkthätige Gerechtigkeit, eine sogenannte Lebensgerechtigkeit.

Es gilt jedoch, völlig schriftgemäß, diese persönliche Umänderung und praktische Gerechtigkeit als eine stets noch unvollkommene, nie durch sich selbst Gott genügend, d. h. nie entsprechend der absoluten Lebensidee, der Grundbestimmung und Endbestimmung von Welt und Mensch; immer bedarf daher die subjective Gerechtigkeit oder Tugend der Rechtfertigung durch den Versöhnungsglauben, sowie der Normirung durch ein göttliches Gesetz oder Vorbild. Nur wird theilweise wieder diese sittliche Unvollkommenheit verewigt, indem der sittliche Vollendungsbegriff des Christenthums, eine gottähnliche persönliche Heiligkeit als Endresultat, wenn auch im Allgemeinen behauptet, doch im Einzelnen seine ethische Kraft und Reinheit verliert in fortwährender Betonung einer sogenannten zugerechneten Gerechtigkeit. Immerhin aber sind im Protestantismus für eine wahrhaft christliche Ethik die Grundlagen gewonnen und zwar selbständiger, gründlicher und umfassender als irgendwo anders, wenn auch die Form, in welcher sie aufgefaßt und zum Ausdruck gebracht sind, öfters mangelhaft ist. Denn

a) während die ethischen Arbeiten der früheren Zeiten mehr und mehr zu einer unkritischen Mischung von philosophischer, patristischer, kirchlicher Tradition, individueller Speculation und Frömmigkeit sich gestalteten, wobei man dies vielgestaltige Menschenwort, wie Niedner in seiner Kirchengeschichte sich gut ausdrückt, „am heiligen Schriftwort des ursprünglichen Geistes zu messen unterließ", macht letzteres die Reformation zum Ausgangspunkt, und das christliche Leben wird so auf seine eigenthümlichen Prinzipien gewiesen, eben im Glauben an Jesu Christi Versöhnung, Geist

und Wort, Principien, die specifisch verschieden sind von jeder andern religiösen oder philosophischen Ethik. Eine Verbindung letzterer mit der christlichen Ethik ist daher vom protestantischen Standpunkt aus ein Abfall von der Selbständigkeit, und bei der Verschiedenheit der beiderseitigen Principien ein schädlicher Synkretismus; es wird principiell disparates durcheinander gemengt, einerseits das, was dem sündlich getrübten und gebundenen Vernunftwillen des Menschengeistes angehört, andrerseits was dem Geist und Gesetz eines den Menschen rechtfertigenden und erneuernden Glaubens angehört.

Eine christliche Ethik in echt protestantischem Sinn muß also selbständig auf ihren eigenen Principien stehen und diese liegen für sie:

b) primitiv und specifisch in dem objectiven Inhalt des Christenthums, wie sich dasselbe in der gegenseitigen Immanenz seines eigenthümlichen Worts und eigenthümlichen Geistes selbständig bezeugt und wie es in der Versöhnungsgnade Christi seine stetige Grundvermittlung hat mit den Sündern. Die Principien einer christlichen Ethik im protestantischen Sinn liegen also, wenn der Ausdruck nicht mißverstanden wird, durchaus in der neutestamentlichen Dogmatik. Diese objectiven Principien concentriren sich nun aber

c) für das subjective Leben in Einem Grundprincip. Dies ist der Glaube, Glaube aber nicht in unbestimmtem Sinn, sondern eben im Zusammenschluß mit den objectiven Principien, d. h. das einheitliche Grundprincip ist der Glaube, wie er der Versöhnungsgnade Christi kraft seines Wortes und Geistes inne haftet; eben dadurch

begründet und entwickelt er im Sünder ein vorher noch nicht vorhandenes inneres Leben, das ſich wieder bethätigt in einer eigenthümlichen Geſinnung und Wirkſamkeit, immer aber ſo, daß die chriſtliche Entwicklung an den objectiven Principien ihre ſtetige Quelle und Norm behält, ihre Ergänzung und Vollendung darin findet.

Dieſe völlig ſchriftgemäßen Grundgedanken des Proteſtantismus wurden nun aber leider in den ethiſchen Bearbeitungen der chriſtlichen Lehre nur vereinzelt und unvollſtändig berückſichtigt, nicht principiell feſtgehalten, nicht ſyſtematiſch verarbeitet; daher folgten bald Rückſchritte; den ſchöpferiſchen Grundgedanken und Grundgeſetzen der Reformatoren entſprach nicht die Arbeit concreter Entwicklung.

Geſondert wurde die Ethik in der Reformationszeit ſelbſt noch nicht behandelt.*) Luther hat gelegentlich manche ethiſche Gegenſtände, wie Gebet, Ehe, Erziehung, Obrigkeit u. ſ. w. praktiſch behandelt und dies mit evangeliſch principieller Schärfe und Tiefe, und mit lebendiger Fruchtbarkeit, wie kein anderer, allein weder auf dem praktiſchen noch auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiet wurde in ſeinem Geiſt fortgearbeitet. An die Stelle der ſcholaſtiſchen Sententiae und Summae traten nun die Loci und Institutiones; in ihnen wurden wieder die ethiſchen Lehrpunkte mit den dogmatiſchen behandelt und dies mehrentheils nach der ſcholaſtiſchen Grundeintheilung. Die ethiſchen Elemente wurden nämlich vertheilt in den Dekalog, in Glaube, Liebe, Hoffnung und in die

*) Melanchthons Elementa ethicae aristotelic. 1550 berichtigen nur die ſcholaſtiſchen Erklärungen der ariſtoteliſchen Grundſätze und haben, wie auch ſeine Philosophia moralis 1539, keine theologiſche Bedeutung.

Lehre von der Kirche. Melanchthon betrat anfangs in ſeinen aus dem Römerbrief entſtandenen Loci mit entſchiedener Verwerfung der ſcholaſtiſchen Formen und Begriffe den Weg einer gründlichen Vertiefung in die originalen Schriftbegriffe und eines den Grundbedürfniſſen der menſchlichen Natur dienenden Verfahrens. Auch ſeine übrigen Commentare, wie zu den Korinther- und Paſtoralbriefen, bieten eine Fülle von praktiſchen Auseinanderſetzungen; er behandelte dabei auch die ethiſchen Materien in der Lehre vom Geſetz und von der chriſtlichen Freiheit, von der Sünde und den guten Werken, von der Ehe u. ſ. w. Formell einheitlicher und genetiſcher als Melanchthon entwickelte Calvin in ſeinen Institutiones, im 3. Buch, Kap. 6—10 aus der Wiedergeburt die Pflanzung der Liebe zu Gott und die Normen des ſittlichen Lebens. Die ſpätere geſonderte Behandlung der Ethik zuerſt durch den Reformirten Danäus, 1577, dann durch Keckermann und Calixt im 17. Jahrhundert gingen nicht hervor aus einer Einſicht in ihre innere Nothwendigkeit, und man kam über den inneren Zuſammenhang beider Disciplinen, der Dogmatik und der Ethik nicht in's Klare, und bis heute noch führt daher die Dogmatik die hergebrachten ethiſchen Elemente des Chriſtenthums mit ſich.

Statt daß die proteſtantiſche Theologie zu einer weſentlichen Fortbildung es gebracht hätte, verlor ſich vielmehr der von der Reformation errungene Standpunkt mit ſeinen ſchöpferiſchen Grundgedanken mehr und mehr in ſtarrer Polemik und in einem ſcholaſtiſchen Begriffsformalismus. Dieſer proteſtantiſche Scholaſticismus behandelte gleich dem alten die Dogmen, wie

ſie ſymboliſch fixirt waren, als vollendeten Abſchluß, nicht als Grundlage weiterer Entwicklung und Verbeſſerung aus der Fülle und Originalität der Schrift; vielmehr verknöcherte und verknechtete ſich die Theologie wieder in ariſtoteliſchen oder ſonſtigen philoſophiſchen Schulformen. Auch eine neue Caſuiſtik bildete ſich aus wie bei der alten Scholaſtik. Bezeichnend iſt in dieſer Beziehung das Erſcheinen eines eigenen Thesaurus consiliorum et decisionum 1673 von Dedekenn. Als Beleg, wie äußerlich und mechaniſch am Ende die philoſophiſchen Beſtimmungen angewendet wurden, kann ein Schematismus von König dienen über die conversio.*)

Bittere Klagen über dieſe neue Scholaſtik erhoben ſich vielfach wie gegenüber der alten. Man vergleiche Valentin Andreä's, Abt in Bebenhauſen ſeit 1650, Selbſtbiographie bei dem Jahr 1636; auch ſonſt trat in mehreren Schriften der eben ſo fromme als gründlich gebildete Theologe gegen dieſe Scholaſtik auf mit chriſtlichem Ernſte und geiſtreicher Satire.**)

*) Die Schilderung dieſer Zeit, welche man bei Arnold in ſeiner Kirchen- und Ketzerhiſtorie, im 2. Theil im 17. Buch, Kap. 5 aus mehrfachen Schriften zuſammengeſtellt findet, iſt im Weſentlichen unleugbar treu und wahr.

**) Ein Verzeichniß der Schriften Andreä's findet ſich bei Arnold, und eine Skizzirung derſelben in Riedner's Kirchengeſchichte I. Ausg. pag. 740—742. Ins ethiſche Gebiet gehören namentlich Heraclis christ. facta. 1615. Reipublicae christianopolitanae descriptio. 1619. Civis christ. 1619. Abriß eines rechtſchaffenen und thätigen Chriſtenthums. Eine Hauptſchrift iſt: Theophilus, Sive consilium de christ. religione sanctius colenda, vita temperantius instituenda et literatura rationabilius docenda. 1649. Einen Auszug aus ſeiner merkwürdigen Selbſtbiographie mit Urtheilen über ſeine Zeit gibt Weismann, Profeſſor in Tübingen: Memorabilia ecclesiastica historiae

Als praktiſches Gegengift gegen die Scholaſtik wirkten außer dem in Lehre und Leben tief eingreifenden „wahren Chriſtenthum“ von Arndt auch zwei Schriften von Johann Gerhard, dem berühmten Verfaſſer der Loci theologici, nämlich ſeine in faſt alle Sprachen überſetzten Meditationes sacrae ad veram pietatem excitandam et interioris hominis profectum promovendum accommodatae, 1606, und ſeine Schola pietatis, womit er beweiſen wollte, daß auch ohne Myſticismus die heilige Schrift allein für die Frömmigkeit alles leiſte.

Auf dem wiſſenſchaftlich-ethiſchen Gebiet erhob ſich einige Reaktion gegen den ariſtoteliſchen Dogmatismus und Schematismus zunächſt von Seiten der praktiſchen Philoſophie, namentlich durch Grotius, und durch Puffendorf, auf die chriſtliche Ethik angewandt von Schomer. Selbſtändiger noch gegenüber der hergebrachten ariſtoteliſchen Form trat Chriſtian Thomaſius auf: er war bemüht ſeine philophiſche Sittenlehre an die chriſtliche anzuſchließen, indem er die letztere als die Führerin zur wahren Tugend und Glückſeligkeit betrachtete, ſo in ſeinen Schriften: Institutiones jurisprudentiae divinae, 1693—1696. „Die Kunſt vernünftig und tugendhaft zu leben“ oder Einleitung zur Sittenlehre, 1692 und 1715 ꝛc. Vergl. Stahl, „Philoſophie des Rechts“ über Thomaſius, Puffendorf und Grotius.

Allein durch dieſe philoſophiſche Oppoſition kamen die

---

sacrae N. T. ad juvandam notitiam regni Dei et satanae cordisque humani salutarem Halle 1745, im 2. Theil pag. 932 ff. Andreäs Schriften ſind, wie Niedner gut ſagt, Ein von 1614 bis 1654 geführter vierzigjähriger Krieg wider die noch größern innern als äußern Uebel einer von eigenem und fremdem Katholicismus niedergedrückten Kirche und Zeit.

theologiſch-principiellen Fragen nicht zur Erörterung, viel weniger zur Entſcheidung. Bedeutender waren die Reaktionen, welche vom praktiſch chriſtlichen Standpunkt ausgingen, theils vom einfach bibliſchen, theils vom myſtiſchen durch Männer, wie außer den ſchon erwähnten Val. Andreä, Johann Gerhard und Arndt in ſeinem tief eingreifenden, „wahren Chriſtenthum", Spener, Arnold, Francke u. A.*)

Allein dieſe von reformatoriſchen Gedanken beſeelten Männer verzichteten unter dem ſtarren Widerſtand bald auf die Leitung der theologiſchen Wiſſenſchaft in überwiegendem Streben nach Förderung der erbaulichen Intereſſen, und in letzterer Beziehung bieten ihre Schriften vieles Gediegene dar: man ſuchte das Heil mehr durch eine Scheidung zwiſchen gelehrt wiſſenſchaftlicher Thätigkeit und zwiſchen praktiſch lebendigem Chriſtenthum, und durch eine bloße Reinigung der erſteren von ihren grellſten Auswüchſen, ſtatt durch eine Umbildung derſelben zu einer, Wiſſenſchaft und Leben vereinigenden Wahrheitserkenntniß von durchgreifenden chriſtlichen Principien aus und durch eine ſelbſtändige bibliſche Theologie. Vgl. Spener in ſeinen Pia desideria, beſonders den Schluß.

---

*) Zur näheren Kenntniß dienen die Monographien von Hoßbach: Val. Andreä und ſein Zeitalter, Berlin 1829, und Spener und ſeine Zeit 1827. Auguſt Hermann Francke, eine Denkſchrift von Guericke. Halle 1827. Spener, Pia desideria, neuaufgelegt Leipzig 1841. Wichtig für die praktiſche Moral ſind Speners „theologiſche Bedenken" in einer zeitgemäßen Auswahl bearbeitet, die nur zu kurz iſt, von Hennike. 1838. In dieſen Bedenken tritt nicht eine ſpitzfindige Caſuiſtik auf, ſondern hervorgerufen durch wirkliche Fälle des Lebens ſind ſie reich an Beobachtungen chriſtlicher Weisheit und an praktiſchen Rathſchlägen. Ferner Knapp: Leben und Charakter einiger frommer und gelehrter Männer des vorigen Jahrhunderts. Halle 1829.

Es wurden zwar von Einzelnen auch Verſuche gemacht das bibliſch und lebendig Chriſtliche zu verbinden mit theologiſcher Wiſſenſchaft. So ſchon von Piker, 1681, Aretologia christ., praeeunte potissimum s. scr. adornata mit einer Vorrede von Spener über das Verhältniß der Philoſophie zur chriſtlichen Ethik. Ferner Buddeus, Instit. theol. moralis, 1712 und ihm nach von Jäger, Rambach, Pfaff, Berno. Auch Weismanns Institutiones theologiae exegeticodogmaticae 1739 ſind nach ihrer ethiſchen Seite hierherzurechnen. Von bedeutendem Einfluß für längere Zeit auf ethiſchem Gebiet war Mosheims umfaſſendes Werk: Sittenlehre der heiligen Schrift in 5 Bänden, 1735; ſpäter fortgeſetzt von Joh. Peter Miller 1753—1770 bis zu neun Bänden.*)

Die genannten, zwiſchen theologiſcher Schule und chriſtlichem Leben vermittelnden Männer gewannen nun wohl im Einzelnen mehr Bibliſches und Lebendiges, und ihre Werke bieten auch jetzt noch manches Schätzenswerthe für die

*) Mosheim, ein reichgebildeter Geiſt, gründlicher Kenner und Bearbeiter der Kirchen- und Dogmengeſchichte, hat über den Zeitrichtungen (Orthodoxie, Philoſophie, Pietismus) eine zwar etwas ſchüchterne aber entſchiedene, ſittlichernſte und warme Stellung in der heiligen Schrift eingenommen; er iſt zwar nicht bis zu den genuinen Begriffen derſelben durchgedrungen, giebt aber eine ſehr ſchätzbare Zuſammenſtellung und Erklärung der Schriftausſprüche in reicher, praktiſcher Ausführung mit ſeltenem Lebensverſtändniß in klarer und für ſeine Zeit meiſterhafter Sprache. Auch ſeine Predigten zeichnen ſich durch die genannte Eigenſchaft aus. Seine Behandlungsweiſe im Ganzen iſt eine mehr digreſſive Beſchreibung der Gegenſtände, als eine von präciſen Grundbegriffen fortſchreitende Entwicklung. Bei ſeiner philologiſchen und hiſtoriſchen Bildung ſind um ſo bemerkenswerther einige ſeiner Aeußerungen in dem Artikel über ihn in Herzogs Real-Encyklopädie Heft 91. und 92. S. 76. Gellerts Urtheil über ihn ebend. S. 74 f.

Theologie, aber es kam zu keiner organiſchen Durchbildung, und auch ſie ſelbſt wußten ſich nicht immer frei zu machen von dem äußerlichen Schematiſiren und Dogmatiſiren. Der theologiſche Gewinn aus dieſer wiſſenſchaftlich vermittelnden Richtung verringerte ſich hauptſächlich dadurch, daß die Vertreter derſelben die beiden Grundfehler der herrſchenden Richtung nicht erkannten oder nicht abſtellten, dieſe beſtanden nämlich darin:

1) Daß das Chriſtliche nur ſtoffartig nach bloß äußeren Ordnungsgeſetzen geformt wurde, ſtatt daß man auf dem ethiſchen Gebiet aus der wirklichen Ordnung der chriſtlichen Lebensgeneſis die entſprechende Form ſchöpfte, wie ſich dieſe ſpäter uns ergeben wird.

2) Daß das Chriſtliche nicht principiell aus ſeinen eigenen Grundbegriffen entwickelt wurde, ſondern von den hergebrachten allgemeinen Begriffen aus beſtimmt oder als Supplement damit verbunden wurde. Jene Männer traten daher der herrſchenden Behandlung mehr limitirend gegenüber und mehr moderirend, als reformirend, und ſie hatten dabei nur noch Bereicherung aus der Schrift und praktiſche Anwendung im Auge.*)

Alle Anerkennung aber verdient der chriſtlich-ſittliche Ernſt, womit ſie das Schulverderben aufdeckten und auf eine Behandlung der Theologie drangen, wodurch dieſelbe einerſeits wenigſtens in ein näheres Verhältniß zur Schrift gebracht würde, andrerſeits ihrem hohen Beruf mehr ent-

*) So ſpricht ſich eben Buddeus aus in der Vorrede zu ſeinen dogmatiſchen Inſtitutionen. Harleß, theologiſche Encyklopädie S. 205.

ſpräche: bildend und befruchtend zu ſein für die höchſte Aufgabe des menſchlichen Lebens.*)

Dabei beſtritt die von Spener wie die von Andreä angeregte Reaktion nicht nur das Sterile des philoſophiſchen und ſcholaſtiſchen Formalismus, ſondern auch den ihm zur Seite gehenden kirchlich ſymboliſchen Formalismus; obgleich mit dem weſentlichen Inhalt der Symbole entſchieden einverſtanden, wollten jene Theologen die Schrift nicht den Symbolen dienſtbar gemacht haben, ſondern die Symbole der Schrift. So ſagt Spener, die Symbole ſeien kein vollkommenes theologiſches Syſtem, und wenn er ihnen Glauben ſchenke, geſchehe es nicht wegen ihres eigenen Anſehens, ſondern allein wegen der in ihnen enthaltenen göttlichen Wahrheit, daher er auch, wenn er etwas der himmliſchen Wahrheit Widerſprechendes in ihnen finden würde, dergleichen nicht vertheidigen würde. „Wir ſtrafen an den Papiſten, daß ſie die Autorität der Schrift ſuspendiren ab autoritate ecclesiae und daß ſie dieſelbe nicht anders erklärt wiſſen wollen, als wie die Kirche befiehlt. Der Herr bewahre uns gnädig vor dem ſchrecklichen Abfall, nach welchem faſt einige lüſtern ſind, daß wir auch von unſerm Princip der heiligen Schrift abweichen und es dahin kommen laſſen wollen, nichts aus derſelben gelten laſſen zu wollen, als was gerade iisdem verbis in unſern libris symbolicis (welcher Autorität und Nutzen in den von ihnen ſelbſt geſetzten Schranken dankbar erkenne) und gemeiner Lehre befindlich iſt, ja nicht dieſe aus der Schrift, ſondern die Schrift aus ihnen und nach ihrer Norm zu erklären; ſo nunmehr das rechte

*) Vgl bei Harleß Pfaffs Aeußerung S. 206, ibidem Weismanns.

Papſtthum mitten in unſrer Kirche ſein würde.“ Theol. Bedenken III. 478. Vgl. den Ausſpruch von Hutter (Harleß a. a. O. S. 164.) und Johann Gerhard: Loci, Band I. § 126. ib. S. 175.

Selbſt auf katholiſchem Gebiet rafft ſich eine Reaktion auf, es ſtellte der auf Auguſtin zurückgehende Janſenismus in Pascal tiefgehende und fruchtbare Ideen chriſtlicher Ethik auf, wußte ſich aber im Ganzen von dem Princip und von manchen Vorurtheilen ſeiner Kirche nicht frei zu machen. Dies zeigt ſich ſogar in den aus der Tiefe chriſtlicher Lebenserfahrung geſchöpften trefflichen Anmerkungen zum Neuen Teſtament von Paſchaſius Quesnel.*)

Einer der edelſten und lauterſten Repräſentanten der Myſtik, welcher Innigkeit und Geiſt mit praktiſcher Klarheit und Fruchtbarkeit verbindet, iſt Fénélon.**)

In der proteſtantiſchen Kirche trat allmählich eine Ausartung des Pietismus ein, welche mit dem Spenerſchen nicht zu verwechſeln iſt. Dem ſtarren Dogmatismus ſetzte ſich nämlich ein unbeſtimmter Gefühlsſubjectivismus entgegen, mit Verachtung der Erkenntniß und mit Kunſtadditamenten von frommen Werken, die den Mangel an innerem ſittlichem Ernſt decken ſollten. Der Spenerſche Pietismus dagegen verband bibliſch-didaktiſche Gründlichkeit mit

*) Die Anmerkungen zu Lukas ſind neuerdings ins Deutſche überſetzt von Wunderlich.

**) Zu empfehlen ſind Fénélons Schriften religiöſen Inhalts, überſetzt von Matthias Claudius; ein für die Erbauung eingerichteter Auszug hieraus über die wichtigſten Materien erſchien München 1817. Uebrigens erinnere ich noch einmal: nur was man verdauen kann und verdaut, nährt, nicht das Unverdaute und Unverdauliche. Alſo Leſen mit Auswahl, und das Ausgewählte mit Weile!

innerlich praktiſchem Ernſt, mit perſönlicher Heiligung, nicht mit bloßen Wort-Exercitien. Eine eingehende klare und lehrreiche Beleuchtung der Spenerſchen Lehren giebt Riedner K. G. S. 747—752. Auch die Brüdergemeinde beſitzt in Spangenbergs Idea fidei fratrum einen im Weſentlichen durch Biblicität und ſchlichte Frömmigkeit ſich auszeichnenden Inbegriff der Glaubens- und Sittenlehre und wirkt durch eine gewiſſe Verinnigung des Chriſtenthums namentlich im Gegenſatz zu der kirchlichen und theologiſchen Veräußerlichung auf dem praktiſchen Gebiet vielfach anregend und wohlthuend. Aber es ſetzten ſich in ihr auf dem ethiſchen wie auf dem dogmatiſchen Gebiet Auswüchſe an, die den Widerſpruch unparteiiſcher und echt frommer Theologen hervorriefen, wie namentlich den Bengels in ſeinem „Abriß der Brüdergemeinde“, eine in ihrem weſentlichen Inhalt immer noch ſehr zu beachtende Schrift, da die gerügten Fehler ihrem Weſen nach auch im modernen Pietismus ſich fortpflanzten; ſo die Geringſchätzung des Geſetzes und der chriſtlichen Erkenntniß, die Verſtümmlung des Evangeliums im Intereſſe gewiſſer Lieblingsideen, namentlich die Reducirung der Totalität Chriſti auf den Jeſus am Kreuz und des Chriſtenthums auf ein pathologiſches Verhältniß zu dieſem Jeſus, die Autoriſirung des ſubjectiven Gefühls und in der Praxis eine mehr oder weniger laxe Accomodation beſonders gegenüber von Macht, Reichthum und Anſehen.*)

*) Sehr leſenswerth iſt Bengels Vorrede zu J. Chriſtian Storrs Predigten über die Epiſteln, neu abgedruckt in dem Schriftchen: Worte von Roos, Hartmann und Bengel für unſre Zeit, Tübingen 1875. Er behandelt darin die rechte Weiſe mit göttlichen Dingen umzugehen mit reifſter Sachkenntniß und unparteiiſchem Scharfblick gegenüber den gläubigen und ungläubigen Abwegen, namentlich § 21—23, wo er den fal-

Bei den entgegengeſetzten Parteien der Arminianer und Socinianer reißt ſich die ſogenannte chriſtliche Moral mehr und mehr los von der bibliſchen und proteſtantiſchen Grundlage und wird zu einer dürren Legalität ohne Einſicht in die Sünde und in den Unterſchied von Geſetz und Evangelium. Dieſe Erſcheinungen bilden ſchon den Uebergang zur

vierten Periode. Dies iſt die neuere Zeit, die Periode des Subjectivismus mit radicalen Gegenſätzen und mit falſchen Vermittlungen. Gerade die ſoeben erwähnte rationaliſtiſche Denkweiſe durchdrang allmählich die Theologie in mancherlei Entwicklungsformen. Wenn unter der dogmatiſchen und kirchlichen Erſtarrung viele innigere Seelen ſich mit ihrem Glauben in den ſchon genannten frommen Gefühlsſubjectivismus flüchteten, ſo bildete ſich daneben auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiet ein intellectualiſtiſcher Subjectivismus, welcher ſich den allgemein chriſtlichen und ſpeciell proteſtantiſchen Principien immer mehr entfremdete, und dies mit der Anmaßung ſich ſelbſt für echtes Chriſtenthum und für echten Proteſtantismus auszugeben.

Das ſogenannte Vernunftmäßige, d. h. in die Wirklichkeit überſetzt, die Vernunft und Unvernunft des Subjects ſollte das abſolute Kriterium ſein für die Wahrheit der Offenbarung und der ausſchließliche Maßſtab des Chriſtlichen. Die ſogenannte natürliche Theologie übernahm die Vormundſchaft über das, was noch Offenbarung heißen ſollte.

ſchen Gnadenruhm mit ſeinem Herzensdünkel auf der einen Seite, und auf der andern die Erhebung der Naturkräfte mit ihrem Vernunftdünkel in kerniger Weiſe beſpricht.

Auch dies geſchah Anfangs noch mit der Miene ihres Vertheidigers und Anwalts, bei manchen auch in der redlichen Meinung eines ſolchen. Bald aber ſchaltete von hier aus die Subjectivität immer freier. So ſuchte *engliſcher Deismus und Naturalismus* mit ſeinem ſinnlich empiriſchen Raiſonnement eine *zeitgemäße Religion*, wie man es nannte, oder auch die angebliche Urreligion zu eruiren aus der angeblich lokalen und temporären Geſtalt des Chriſtenthums.

Es verband ſich mit dem *rationalen* Princip als Bundesgenoſſe auch ein ſogenanntes *hiſtoriſches*, deſſen eigentlicher Sinn war, daß nichts gelten ſollte, was weſentlich über die allgemeine Welthiſtorie hinausreicht. Beides, das ſogenannte rationelle und hiſtoriſche Princip, führte zu einer mehr und mehr negirenden Kritik. Unter dem Titel der Perfectionirung der Offenbarung und des Chriſtenthums brachte man es mit dem Begriff der Vollkommenheit gerade ſoweit, daß in der Lehre von Gott noch die Idee einer moraliſchen Weltordnung übrig blieb, in der Chriſtologie noch ein Tugendlehrer. *Das Klare und das Nützliche* machte man zur Richtſchnur der Wahrheit; Natur und Vernunft oder ſogenannter *geſunder Menſchenverſtand* galt als die Quelle der Wahrheit auch in Sachen des Chriſtenthums. Das eigentliche Element aber unter dieſen Titeln waren theils empiriſtiſche Räſonnements, theils intellectualiſtiſche Abſtraktionen, individuelle Meinungen oder herrſchende Zeitmeinungen. „Sie glauben, ſagt *Jakobi* in letzterer Beziehung treffend, daß ihre Meinung die Vernunft und die Vernunft ihre Meinung ſei.“*)

*) Eine treffliche noch in unſern Tagen lehrreiche Schilderung dieſer theologiſchen Richtung und ihrer Methode aus jener Zeit ſelbſt findet ſich

Aus dieſem Boden wucherte nun eine Maſſe theologiſcher Schriften hervor, die der Strom der Zeit größtentheils wieder begraben hat. Wir wollen ſie im Grabe ihrer Unſterblichkeit ihre wohlverdiente Ruhe genießen laſſen.

Aber auch die Gegenſtrebung von Seiten des ſogenannten Supranaturalismus wurde von der Zeitkrankheit mehr oder weniger inficirt, obgleich derſelbe dem Chriſtenthum einen die Vernunft überſteigenden Charakter wahren wollte, die Bedeutung einer Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten. Das Supranaturale verblieb ihm aber nur in Einzelheiten, wie Wunder, Weiſſagung, und das Chriſtenthum ſchrumpfte auch da mehr und mehr zuſammen zu einer verſtandesmäßigen Summe von Lehren und Erkenntniſſen, ſtatt erfaßt zu werden als ein lebendiges Syſtem ſelbſtändiger, überweltlicher Realitäten und Kräfte.

In letzterer Beziehung machte nur eine Schule eine Ausnahme, die befruchtend für die Zukunft wurde; ſie zeichnete ſich vor Allen durch unmittelbares, principielles Ausgehen von der Schrift, verbunden mit Gründlichkeit und chriſtlich geiſtreichem Charakter aus; dies iſt die Bengelſche Schule. Ihr Werk wurde aber für die damalige Zeit theils auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiet nicht acceptirt, theils beſchränkte es ſelbſt ſich auf den ſtillen Boden des praktiſchen Lebens.*)

---

im II. Jahrgang der „neueſten Religionsbegebenheiten mit unparteiiſchen Anmerkungen". 1779. Unter der Ueberſchrift: Neuere Reformatoren vgl. man S. 18 ff.

*) Bengel ſelbſt drängte über den Pietismus hinaus, indem er ihn für zu kurz gerathen erklärte, und die praktiſche wie die theoretiſche Auffaſſung des Chriſtenthums auf die bibliſchen Realbegriffe zurückgeführt haben wollte. Eine reiche Sammlung der bedeutſamſten Anſchauungen und

Sein Verhältniß zur Kirchenlehre aber gibt Kahnis (der innere Gang des d. Prot. S. 71) bündig an: „War das Verhältniß der Orthodoxen zur Schrift durch die Kirchenlehre vermittelt, so Bengels Verhältniß zur Kirchenlehre durch die Schrift." Dies das Allgemeine.

Was nun die christliche Ethik insbesondere betrifft, so begann sie schon bei denen, die zwischen Christenthum und wolfischer Philosophie vermitteln wollten, immer mehr zu einer bloßen verstandesmäßigen Sittenlehre zu werden, deren verpflichtende Kraft aus dem Naturgesetz abgeleitet wurde, verstärkt durch das Vervollkommnungsprincip; so S. Baumgarten, Canz, Rausch, Stapfer u. A.

Nur partiell war die Bekämpfung dieser Richtung durch den philosophisch und theologisch gebildeten, der Bengelschen Richtung verwandten Christian August Crusius in Leipzig in seiner Schrift: Kurzer Begriff der Moraltheologie, 1772, 2 Theile, die jedoch immer noch zu den besten Sittenlehren gehört, ausgezeichnet nicht nur durch relative Biblicität, sondern auch durch Schärfe der Begriffe, durch klare Entwicklung und praktische Einsicht. Weniger biblischen, schon mehr rationalen Supranaturalismus vertreten Johann Peter Miller und Gellert.*)

Grundsätze von Bengel, besonders auch in ethischer Beziehung enthalten die beiden Biographien desselben von Burk und Wächter.

*) Mit welchem sittlichen Ernst diese Männer immerhin auch bei ihrer beschränkten Erkenntniß von Christus die religiösen Interessen und die Autorität der Offenbarung vertraten, zeigt sich namentlich an Gellert z. B. in der Vorerinnerung an die Zuhörer seiner Vorträge über Moral (Reutlingen 1776. B. 8, S. 4) und in den Drei Vorlesungen über den Vorzug der heutigen Moral vor der der alten Philosophie S. 72—78. Vgl. auch die Empfehlung der täglichen Erbauung S. 247 f., sowie den Schluß der 15. Vorlesung S. 366—368.

Des letzteren Vorlesungen über die Moral enthalten übrigens einen Schatz praktisch fruchtbarer Wahrheit. Das Vervollkommnungsprincip wurde von dieser vermittelnden Richtung religiös bestimmt durch Beziehung auf den göttlichen Willen, und gemäß dieser Combination ruht denn ihre Sittenlehre auf dem Princip der Vervollkommnung aus Gehorsam gegen den göttlichen Willen. Reuß (Elementa theol. moralis, 1767) machte wieder die Schriftlehre zur Norm einer christlichen Ethik, die Gnade zur Grundlage des sittlichen Lebens, das göttliche Wohlgefallen, also innerliche Liebesbeziehung zur principiellen Aufgabe statt bloßer Vervollkommnung aus Gehorsam. Er verlor aber seine reformirende Kraft durch den nicht überwundenen Schulschematismus. Alle die bisher erwähnten Versuche zwischen den vorhandenen Extremen durch bloße Einschränkungen und Ergänzungen eine höhere Einheit zu vermitteln, statt die höchste göttliche Einheit als ein selbständig entwickeltes Ganzes aus der Schrift immer vollkommener zu gewinnen, hatten, wie immer wieder die gleichen Vermittlungsversuche, nur die Folge, daß sie fürs erste die reine Consequenz und die wirksame Entwicklung des Echten gerade niederhalten, dann aber, daß sie auch bald den Umschlag ins Schlimmere nach sich ziehen und den Krebsschaden immer weiter fressen lassen, das Heruntermarkten am Göttlichen, Christlichen, Biblischen, um es Schul- und Zeit-Ansichten anzupassen.

So mußte sich denn die theologische Moral bald wieder einem neu auftauchenden Zeitprincip bequemen, das schon wieder niederer stand als das anfängliche Vervollkommnungsprincip, nämlich dem aus England importirten*)

*) Supranaturalistische Theologen selbst hatten es in ihrem apologe-

Glückseligkeitsprincip, durch Leß, Tillmann, Morus christlich temperirt, und später dem Nützlichkeitsprincip, wodurch die sogenannte Vernunft mehr und mehr zum populären Hausverstand wurde, z. B. bei J. Dav. Michaelis, und antichristlich bei dem berüchtigten Bahrdt.

Gegen die Fäulniß nun des französisch-englischen Eudämonismus, der nachgerade sich zum Ekel machte, raffte sich das moralische Selbstgefühl, das noch im deutschen Geiste übrig war, auf in der Kantischen Philosophie, aber nicht ohne sogleich wieder auf eine andere Seite zu fallen. Auf dem Weg sittlicher Speculation stellte diese Philosophie das natürliche Sittengesetz des Menschen in der Form des kategorischen Imperativs hervor: „Handle als Vernunftwesen" und machte gegen die Glückseligkeitslehre mit Energie und mit strenger Wissenschaftlichkeit die Erhabenheit der Tugend geltend; dabei will Kant nicht den Gegensatz zum Positiven im Christenthum wie der Naturalismus, sondern einen dem Christenthum sich anschließenden Vernunftglauben, den Rationalismus. Durch die Autonomie der Vernunft fand sich aber bald auch der moralische Stolz aufs beste geschmeichelt; dem naturalistischen Egoismus der früheren Periode tritt ein moralisirender gegenüber und das Christenthum mußte sich wieder umdeuten lassen in eine allgemeine Moralreligion. In dieser Philosophie suchte denn auch die herabgekommene Theologie, die persona miserabilis, wie die Juristen reden, neuen Kredit und Aufschwung, sie

tischen Diensteifer durch Uebersetzung englischer Moralisten auf deutschen Boden verpflanzt; namentlich bildete Göttingen, das politisch mit England verbunden war, den Uebergang.

entlehnte nur die Autonomie der Vernunft und das reine Soll als Princip auch für die theologiſche Sittenlehre. Unter den Theologen aller Kirchen trat nun eine Menge Kantianer auf, welche die Autonomie der Vernunft mit mehr oder weniger chriſtlicher Umkleidung als Princip auch für die theologiſche Sittenlehre übertrugen: ſo J. Wilh. Schmid, Stäudlin, Ammon, Vogel,*) der Katholik Mutſchelle u. ſ. w. Im Allgemeinen iſt den kantiſirenden Theologen Gründlichkeit und Feinheit beſonders in anthropologiſchen Beobachtungen und Beſtimmungen nicht abzuſprechen, auch nicht eine gewiſſe moraliſche wie wiſſenſchaftliche Strenge beſonders gegenüber der eudämoniſtiſchen und empiriſtiſchen Richtung, indem ſie die Heiligkeit des Pflichtbegriffs hervorhoben; das chriſtliche Element aber wird in ihren Sittenlehren theils negirt, theils verſtümmelt, theils nur äußerlich als Accidens hinzugefügt, und für Jeſus wußte man immer noch keinen höhern Ruhm als den eines Tugendlehrers, deſſen Moral gemiſcht ſei aus mancherlei Principien, übrigens wenigſtens ſich gut anwenden laſſe. Bei dieſer Anſicht von

*) Stäudlin, Ammon und Vogel emancipiren ſich allerdings in ihren ſpäteren Schriften, die in das jetzige Jahrhundert fielen, von jener philoſophiſchen Abhängigkeit, und gewannen dadurch wieder mehr chriſtlichen und praktiſchen Gehalt, ohne aber für die Intereſſen chriſtlicher Wiſſenſchaft etwas Bedeutendes zu leiſten. Doch zeichnen ſich Vogels ſpätere Schriften durch Gründlichkeit, Präciſion und Klarheit in formeller Hinſicht aus, namentlich aber auch in ſittlicher Hinſicht durch eine ſeltene Wahrheitsliebe, die ſelbſt den Widerruf und die Widerlegung der eigenen früheren Anſichten nicht ſcheute. Seine zwei bedeutendſten Schriften ſind: Ueber das Philoſophiſche und Chriſtliche in der chriſtlichen Moral in 2 Abtheilungen, 1823 und 1825, und Compendium der chriſtlichen Moral. 2. Ausgabe 1824.

Sittenlehre und Christenthum verkehrte sich auch völlig das Verhältniß zur Dogmatik. Dies spricht Schmid so aus: „Die Moral ist das eigentliche Fundament der Dogmatik, die christliche Sittenlehre zeigt, was geschehen soll, die Dogmatik dagegen, was wir alsdann, wenn dieses geschehen ist, von dem obersten Gesetzgeber und Richter zu hoffen haben. Die Moral ist ohne Religion keineswegs auf Sand gebaut, sie ruht auf der Freiheit des Willens und der Heiligkeit des Gesetzes.“ Aber auch abgesehen vom Christlichen verzehrt sich allmählich sogar jeder echt religiöse Charakter in der Selbstgenügsamkeit einer Autonomie, die keine Abhängigkeit von einem selbständigen Gesetzgeber, von einer höchsten ethischen Macht mehr zu begreifen wußte, so daß ihr allmählich ein göttlicher Wille nicht nur als ethisch bedeutungslos erschien, sondern sogar als ethisch schädlich. Ständlin: „Das Princip des Willens Gottes (— früher noch mit dem Vervollkommnungsprincip verbunden —) ist an sich ohne Inhalt und Sinn; es beschränkt Freiheit, Selbstgesetzgebung und reine Sittlichkeit.“ Nicht einmal die menschliche Freiheit, die so betont wurde, kommt streng genommen in der kantischen Philosophie zu ihrem Recht, indem dieselbe nur auf eine erste intelligible That beschränkt wird, und durch diese so das weitere Handeln prädeterminirt ist. Die trotzdem geforderte Umkehr des Sünders erscheint als eine Inconsequenz und die sittliche Entwicklung schwebt neben dem Begriff eines radicalen Bösen in der Luft. Im kategorischen Imperativ, dessen bestimmter Ausdruck ist: „handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ — verdorrte das Princip der Sittenlehre zu einer Verstandesformel, die nicht einmal Aufschluß giebt über

den Inhalt eines allgemeinen Geſetzes, und woran ein ſolches erkennbar ſei. Die Sittenlehre ſelbſt ſchrumpft daher zuſammen zu einer moraliſirenden Logik, die in ihrer Pedanterie ebenſowohl die Bedeutung verkennt, welche die ſinnliche Seite für die menſchliche Natur hat, wie ihren geiſtigen Geſammtorganismus, indem aus demſelben weſentlich nur eine Einzel-Funktion, das Erkennen, herausgegriffen wird, und ſo auch für das ſittliche Gebiet nur Formal-Beſtimmungen gewonnen wurden. Daher iſt dieſe kantiſch theologiſche Sittenlehre ebenſowenig echt menſchlich als echt religiös.

Was aber ihren moraliſchen Rigorismus betrifft, ſo ſpricht er ſich allerdings in abstracto erhaben, ſtreng, und ſtolz aus, allein in ſeiner Anwendung auf das concrete Leben beruhigt er ſich mit ſehr trivialen Gedanken und zwar als angeblichen Gedanken der sana ratio.*)

Der Gegenſatz des Supranaturalismus konnte aber auf dem moraliſchen Gebiet ſo wenig als auf dem der Dogmatik Entſcheidendes wirken, da der ſupranaturaliſtiſche Standpunkt in chriſtlicher Beziehung zu wenig centripetal war, und in wiſſenſchaftlicher Beziehung ſich im Weſentlichen mit dem Rationalismus auf gleichem einſeitigem Verſtandesgebiet bewegte. Thetiſch wird allerdings die Vernunft der Schrift untergeordnet, praktiſch aber wird die Schrift nur behandelt als relativ höherer Vernunftſtoff oder vielmehr Verſtandesſtoff, welchen die Theologie faßlich und gemeinnützig zu machen habe.

*) Z. B. in dem theologiſchen Syſtem Wegſcheiders mit dem Gedanken, daß es Gott mit der menſchlichen Schwachheit nicht ſo genau nehme und der Menſch ſeiner Reue und ſeinem guten Willen ewige Seligkeit als Lohn verſprechen dürfte. Institut. Pars III, cap. 2. § 145.

Das bedeutendste Werk dieses Supranaturalismus auf dem Gebiet der Ethik ist Reinhard's System der christlichen Moral, 5 Bände, in verschiedenen Ausgaben von 1785—1815. Das Werk bietet einen Reichthum von Gelehrsamkeit, von psychologischer Forschung und detaillirter Ausführung, und ist dabei praktisch gehalten. Mit bestimmter Polemik gegen die kantische Schule (namentlich in der Vorrede zur 3. Auflage) verschmäht es dasselbe, die christliche Moral auf den reinen Pflichtbegriff zu bauen; es verbindet die früheren vereinzelten Principien, das Princip der Vollkommenheit als Selbstvervollkommnung, sowie das der Glückseligkeit als mitberechtigtes christliches Motiv, bringt es nun aber auch zu keinem höhern Begriff der christlichen Moral, als daß sie der beste Unterricht sei zur Verwirklichung des Postulats einer höchsten Vollkommenheit und Glückseligkeit. Es fehlt namentlich, wie dies selbst de Wette anerkannte, das Princip des göttlichen Worts und des göttlichen Geistes in Christo; der ethische Inhalt der Schrift wird immer nur dem menschlichen Verstandesprincip angepaßt.

Am nächsten mit Reinhard verwandt ist die Moral von Flatt in Tübingen, nach seinem Tod herausgegeben von Steudel 1823, sie ist aber der reinhardischen überlegen durch eine positivere Stellung in der Schrift, durch exegetische Gründlichkeit und begriffliche Genauigkeit; auf der andern Seite steht sie ihr an praktischem Reichthum weit nach und zersplittert sich in unendliche Divisionen und Subdivisionen; auch ist das alte und neue Test. beinahe nur als moralischer Codex behandelt.

Kaum hatten sich nun die theologischen Werke von der Autorität der kantischen Philosophie etwas freier gemacht, so

ziehen wieder die nachfolgenden philoſophiſchen Entwicklungsphaſen die geſammte Theologie und ſo auch die Moral am Schlepptau.

Das Fichteſche Syſtem machte auf Grund der vernünftigen Intelligenz die Selbſtthätigkeit um ihrer ſelbſt willen, nicht mehr das Sittengeſetz, den Imperativ der Pflicht, zum beſtimmenden Princip des ſittlichen Lebens; es faßte das Böſe als Trägheit, und in den Begriff der moraliſchen Weltordnung, die eben durch das Ich hervorgebracht werden ſoll, nimmt es eine durch Sittlichkeit beſtimmte Seligkeit auf, die aber nicht mit Glückſeligkeit zuſammen fallen darf; letztere heißt ein Hirngeſpinnſt, es iſt vielmehr die Seligkeit der producirenden Selbſtthätigkeit.*) Das menſchliche Ich als die vernünftige Intelligenz iſt hier zum Schöpfer geſtempelt, indem es als Geſammt-Ich der Menſchheit im Fortſchritt der Geſchichte ſich immermehr als abſolute Thatkraft beweiſt. Alſo wieder wird ein nonens, ein nirgends exiſtirendes menſchliches Geſammt-Ich für vernunftgemäßer gehalten als ein lebendiger, perſönlicher Gott. Theologiſch verwerthet iſt das Syſtem namentlich im Lehrbuch der Sittenlehre von Johann Chriſtian Ernſt Schmidt, 1799.

Für die Einſeitigkeit des kantiſchen Verſtandesdogmatismus wie für die der Fichteſchen Ueberſpannung der Selbſtthätigkeit ſchien ſich bei Fries eine Ergänzung und Correctur darzubieten von der philoſophiſchen Anthropologie aus. Fries wollte nämlich dem Gefühl mit ſeinen Ahnungen zu ſeinem Recht verhelfen, ſofern dieſe Ahnungen über die Beſchränkungen

*) Im Gelehrten-Himmel blüht namentlich die producirende Schreibſeligkeit.

des Wiſſens und des Handelns hinausgehen. Er ging von einem Urbewußtſein des menſchlichen Gemüths aus, in welchem das Urbild des Weſens der Dinge beſchloſſen liege, und das er Glaube nannte; von hier aus ſollte auch eine Glaubenslehre feſte wiſſenſchaftliche Haltung erhalten.

Dieſer Philoſophie ſchließt ſich unter den Theologen namentlich de Wette an, und zwar auf dem ethiſchen Gebiet in ſeiner chriſtlichen Sittenlehre, in 3 Theilen von 1819 bis 1823, und als ein, nur zu verwickelter Auszug daraus: Lehrbuch der chriſtlichen Sittenlehre, 1833. Das de Wette'ſche Hauptwerk iſt reich an hiſtoriſchem Stoff und theilt mit ſeiner philoſophiſchen Autorität, mit Fries, Vorzüge und Mängel der anthropologiſchen Beſtimmungen; er ſucht im Gegenſatz zu den äußern Formulirungen die unmittelbare Innerlichkeit der ethiſchen Geſetze geltend zu machen, ſowie, beſeelt von dem redlichen Beſtreben, in der chriſtlichen Lehre und Sittengeſchichte die Erfüllung der religiöſen Vernunftmoral nachzuweiſen, Chriſtus zum Mittelpunkt der Moral zu machen, indem dieſer — und dies allerdings mit Begeiſterung, als Ideal der Menſchheit dargeſtellt wird, das den überſchwenglichen Begriff göttlicher Vollkommenheit für die Anwendung vermittle und das ſittliche Bedürfniß befriedige. Hierin ſoll denn auch die erlöſende Wirkſamkeit Chriſti beſtehen. Bei allem redlichen Beſtreben aber, den Geiſt und Inhalt des Chriſtenthums der Sittenlehre einzuverleiben, entſcheidet doch auch hier die Philoſophie rationaliſtiſch auf Grund des allgemein Religiöſen über Inhalt und Umfang des Chriſtenthums; nur ſoll die kritiſch-verſtändige Anſicht neben aller ihr zugeſtandenen Freiheit, auch der ideal-äſthetiſchen auf dem chriſtlichen Gebiet ihr Recht laſſen. So bewegt

ſich dieſe Sittenlehre in einem ſchwankenden Dualismus zwiſchen zwei Polen, und eben darin, daß de Wette dem Chriſtenthum nur eine ideal-äſthetiſche Baſis zu vermitteln weiß, ſchwächt ſich auch der chriſtliche Inhalt ab, und es zeigt ſich das Werk ebenſowenig der begrifflichen als der ethiſchen Schärfe und Macht des Chriſtenthums gewachſen, vielmehr verfällt es einem Subjectivismus, der jedes Handeln nach ſubjectiver Ueberzeugung als ſittlich anerkennt, welcher Art auch beides ſei. Auch die Methode der Behandlung iſt behaftet mit vielen Umſchweifen, Zerſplitterungen und Wiederholungen.

Inzwiſchen hatte Schleiermacher auf dem Gebiet der Philoſophie zunächſt das Gefühl nicht mehr in bloß äſthetiſcher Weiſe gefaßt, ſondern es dialektiſch der Religion als Weſen unterlegt, ſofern es alle endlichen Erſcheinungen als Offenbarungen des geſetzmäßig wirkenden Alllebens wahrnehme, und letzteres, als das Weltuniverſum gefaßt, wird dann in ſeiner Unendlichkeit prädicirt als das Göttliche.

Dies iſt trotz aller ſophiſtiſchen Ableugnung eine pantheiſtiſche Religion. So iſt es nun auch das Gefühl, welches in allen Geſtaltungen der Menſchheit Offenbarungen der einen, untheilbaren Menſchheit wahrnimmt, und die darauf gegründete ſittliche Virtuoſität beſteht darin, die Menſchheit in individueller Weiſe darzuſtellen mit Bewahrung des Sinnes für andere Individualitäten, um durch ſie erweitert zu werden. Individualität oder Eigenthümlichkeit und Gemeinſchaft ſind daher die von ihm betonten Elemente der Ethik.*)

*) Es iſt dies eine bequeme Schablone: will man meiner Individualität eine mir unbequeme Leiſtung zumuthen, ſo berufe ich mich auf

Bahnbrechend auf dem ethischen Gebiet waren seine Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, nämlich der philosophischen 1803, womit zu vergleichen als besonders klare und bündige Entwicklung seiner Grundansichten: die Abhandlung über den Begriff des höchsten Guts in seinen philosophischen und vermischten Schriften, im 2. Band.

Durch diese Kritik wurde nun allerdings das Vertrauen zu der bisherigen philosophischen Moral gewaltig erschüttert. Schleiermacher war nämlich durch scharfsinnige Beleuchtung derselben von Plato bis Kant und Fichte zu dem Resultat gekommen, daß zwar Plato und Spinoza auf diesem Gebiet der Vorzug gebühre, daß aber durch alle Bearbeitungen der Sittenlehre für sie der Rang einer Wissenschaft noch nicht gewonnen sei. Dabei entwickelte er die für diesen Zweck nothwendigen Anforderungen, nämlich die Anforderung in Bezug auf den obersten Grundsatz und die einzelnen Begriffe, auf ihren beiderseitigen Zusammenhang, ihre systematische Vollständigkeit und Ausbildung. Besonders wurde von ihm der Begriff des höchsten Guts als etwas durch die Gesammtthätigkeit der menschlichen Vernunft zu Erzeugendes an die Spitze gestellt, um von da aus einen ethischen Organismus darzustellen unter der dreifachen Form der Pflicht, der Tugend und der Güter.*)

die Schranken der individuellen Darstellung; will man meiner Individualität eine mißfällige Selbstbeschränkung zumuthen, so berufe ich mich darauf, daß ich mich auch für andere Individualitäten offen erhalten muß.

Damit begannen die neuen zweideutigen Zauberworte, die jetzt noch in der wissenschaftlichen Welt ihre Herrschaft ausüben, während man an den verblichenen früheren Zauberworten, auf die man jetzt vornehm herabsieht, lernen sollte, wie eitel es ist, von den wechselnden Schlagworten der Wissenschaft sich blenden und leiten zu lassen.

*) Hiernach behandelte er selbst zunächst die philosophische Ethik, und

Weiteres über Schleiermacher später, wenn seine christliche Sittenlehre an die Reihe kommt. Die schleiermacher'sche Kritik übte nun besonders durch ihre Terminologie wieder sichtbaren Einfluß auf die meisten theologischen Moralsysteme, dagegen trat die Abhängigkeit von einem bestimmten System der Zeitphilosophie auf dem theologischen Gebiet mehr zurück und an deren Stelle theils mehr philosophischer Eklekticismus, theils mehr positiv-christlicher Gehalt, so in den Lehrbüchern von Baumgarten-Crusius, 1826; Bruch, 1829—1832, Kähler, christliche Sittenlehre, 1833, und in desselben wissenschaftlichem Abriß der christlichen Sittenlehre 1835 und 1837, hat sich besonders der psychologische Charakter der Ethik ausgeprägt.

Ehe wir nun aber weiter gehen, müssen wir die im neunzehnten Jahrhundert sich anbahnende neue Zeitstellung uns klar machen.*)

Um den christlichen Charakter der neuen Zeit zu begreifen, müssen in Anschlag gebracht werden einerseits die vorangegangenen revolutionären Erschütterungen der politischen, der kirchlichen und socialen Verhältnisse, andrerseits die politische Besiegung der Revolution und die daran sich knüpfenden Tendenzen, das revolutionäre Element nach und nach in allen Gebieten des Lebens einzudämmen und auszuscheiden. Dies bewirkte auch in religiöser Beziehung einen Umschwung, eine neue bald nähere, bald entferntere Beziehung zum Chri-

diese erschien nach seinem Tod zuerst als ein „Entwurf des Systems der Sittenlehre", herausgegeben von Schweizer 1835, später als „Grundriß der philosophischen Ethik", redigirt von Twesten 1841.

*) Eine genauere Ausführung, wenn schon nicht ganz unabhängig von Zeitideen, giebt „Der deutsche Protestantismus von einem deutschen Theologen" (Hundeshagen 1847) namentlich S. 249 ff.

ſtenthum. Im allgemeinen war durch die Kriegsdrangſale eine neue religiöſe Anregung entſtanden, und die moderne Wiſſenſchaft und Bildung war — durch ihre vorherrſchend antireligiöſe oder indifferente Richtung in Folge des daran ſich anſchließenden Revolutionsunheils ein Gegenſtand der Bedenklichkeit und der Furcht geworden. Von dieſer Stimmung aus bildete ſich auch in der Theologie und Kirche eine verſtärkte Empfänglichkeit für das Poſitive und eine Tendenz der Umkehr zu demſelben, dies jedoch bald in zwei verſchiedenen Hauptrichtungen. Die vorherrſchende Strömung ſecundirte dem antirevolutionären Zug der politiſchen Reaktion, und lenkte ſo mehr oder weniger zurück auf das hiſtoriſch Poſitive früherer Jahrhunderte, auf ihre Lehr-, Verfaſſungs-, Cultus- und Schulformen. Dieſe Bewegung ging übrigens mehr in den Kreiſen der höheren Stände und der Theologen vor ſich, während dafür in den Volkskreiſen, in der Strömung der modernen Bildung und in Ausläufern der Philoſophie der Unglaube und der revolutionäre Sinn immer mehr um ſich fraß. Man überſah es, oder wollte und will es nicht ſehen, wie das Sturmlaufen des Unglaubens, die revolutionären Verirrungen und Gräuel verkettet waren mit den Mängeln und Schäden, den Fehlern und Gräueln der ihnen vorangegangenen Geſtaltungen des politiſchen, kirchlichen und theologiſchen Poſitivismus. Man verſäumte es, das gefährliche Neue ſich in ſeiner Geneſis klar zu machen als inneres Ergebniß gewiſſer Grundfehler, die den alten Zuſtänden und Stellungen gemeinſam waren. Man überſah namentlich den vorangegangenen Geiſteszwang und Gewiſſenszwang der herrſchenden Religionsparteien neben ihrem Ser-

bilismus und neben einer nimmerſatten theologia quaestionaria, die ſich ſtellte, als könnte ſie den Glauben auf dem Demonſtrationsweg aller Welt andociren; man überſah die dem revolutionären Philoſophiren, Politiſiren und Theologiſiren vorausgegangenen Ausbeutungen der religiöſen Intereſſen, ja ſelbſt des göttlichen Worts für die weltlichen Standesintereſſen und für traditionelle Mißbräuche, ferner den veräußerlichten Dogmatismus und Kirchenbegriff mit ſeiner Verwahrloſung des innern religiöſen Lebens und der ſittlichen Anſprüche des Chriſtenthums. Statt ſolche altbeſtehende Grundfehler ſich klar zu machen, datirt man meiſt die Anfänge des Verderbens nur von ſolchen Wendepunkten in der Geſchichte, in welchen gerade die traurigen Folgen jener in Staat, Kirche und Schule gehegten Fehler, die Früchte der langen Dornenſaat zum Ausbruch kamen. Bei dieſer Befangenheit und Kurzſichtigkeit in der Auffaſſung der geſchichtlichen Entwicklung glaubt man dem Uebel zu begegnen, indem man, wie ſchon bemerkt, ſich bemüht, die theologiſche und kirchliche Bewegung zurückzuführen in die geſchichtlichen Formen früherer Jahrhunderte, in welchen man noch beſſere Zuſtände zu finden glaubt. In dieſer Reſtaurationsbewegung, die deßhalb noch keineswegs mit Kahnis als eine Zeit der Erneuerung bezeichnet werden darf, bilden ſich verſchiedene Lager, indem die Einen anknüpfen wollen an die nächſten vorrevolutionären Formen des vorigen Jahrhunderts, andre an die Blüthezeit der Orthodoxie, manche gar an das Mittelalterliche oder Byzantiniſche, während wider andere z. B. Irvingianer das Heil ſuchen in der Reſtauration apoſtoliſcher Formen, ſelbſt altteſtamentlicher Satzungen und Vorbilder, oder in einem ſelbſterdachten und ſelbſtgemachten

Anticipiren der Erfüllung biblischer Weissagung, z. B. der deutsche Tempel. In allen diesen Lagern sind dann wieder verschiedene Schattirungen und Gegensätze, je nachdem die Subjecte selbst verschiedenen Nationalitäten, Staaten, Kirchen, Schulen oder sonstigen Verbindungen angehören, oder je nachdem die einen mehr ausschließlich eine bestimmte Zeit- und Landes-Form premiren oder mehr combinirend und eklektisch dieses und jenes vereinigen wollen, oder auch mit dem Restauriren zugleich mehr oder weniger vermeintlich zeitgemäße Umbildungen, in Einzelnheiten auch Neubildungen verbinden wollen. Dieser vielgestaltige restaurirende Positivismus ist in den christlichen Kreisen die unsere Zeit beherrschende Strömung, vertreten durch eine Menge von Parteien und Parteiführern.

Neben dem restaurativen Positivismus bildete sich aber auch, wenn schon in kleineren Kreisen, und nicht immer in reiner Haltung, eine andre Umkehr zum Positiven. Schon im vorigen Jahrhundert hatte eine stillwirksame Thätigkeit angefangen, die unabhängig von Revolution und von Stabilität, mit ihrer positiven Richtung hinausgeht über die verschiedenen Phasen des traditionell Geschichtlichen, indem sie zurückgreift auf das Urgeschichtliche des Christenthums, auf das Schriftevangelium und zwar auf seinen geschichtlichen und didaktischen Gehalt und Geist, sowie auf seine ethische Pädagogik, statt eine bloß doktrinelle Form oder eine bloße Verfassungsform daraus abstrahiren zu wollen. Die Richtung ging, wie Niedner (Kirchengeschichte vom J. 1846, ältere Ausgabe, S. 857, im Einzelnen S. 888 und 895 ff.) sich ausdrückt, auf die Schrift zurück, nicht als schon erforschte, sondern als immer mehr zu erforschende

Alleinquelle der göttlichen Wahrheit; „der evangelische Supranaturalismus wollte Schriftchristenthum mit normalem bloßem Schrift-Inhalt; der orthodoxe wollte Kirchen-Christenthum mit normirter Schrift-Auslegung.“ Namentlich belehrend ist eine treffliche Abhandlung von Menken, einem Hauptvertreter dieser Richtung: „Etwas über Alt und Neu in betreff der christlichen Wahrheit und Lehre“ im VII. Band seiner gesammelten Schriften (zuerst in Hasenkamp's Zeitschrift „Wahrheit zur Gottseligkeit“, Heft 2. 1828, erschienen).

Das in der heiligen Schrift sich darbietende Christenthum gehört nicht, wie man es gerne behandelt, als bloß einzelnes Glied der geschichtlichen Entwicklungskette des Christenthums an. Mit diesen Schriften, was man auch von ihren Verfassern halte, ob sie angebliche Mythen oder Wahrheiten enthalten, hat sich das Christenthum unter Juden und Heiden eben als diese bestimmte Religion historisch begründet, und nicht bildet das Schriftchristenthum einen von der späteren historischen Entwicklung des Kirchen-, Schul- und Staatschristenthums überschrittenen Ausgangspunkt, sondern es bildet den schöpferischen Quellpunkt und das originale (urgeniale) Musterbild der specifisch christlichen Lehr- und Lebensgestaltung, dem christliche Theologie und Kirche aller Jahrhunderte, wenn sie nicht den wechselnden Zeithorizonten verfallen sollen, entgegen zu streben haben, dies aber nicht durch bloße Formen, heiße es Lehrformen oder Verfassungsformen, sondern dadurch, daß Theologie und Kirche immer volleren und reineren Gehalt aus jener urchristlichen Wahrheits- und Lebensfülle schöpfen.

Dann ist die Bewegung zum Evangelium oder zum Schriftchristenthum hin weder historischer Rückschritt noch ein

Bruch mit dem echt Geschichtlichen des Christenthums, sondern ein Vorwärtsgehen dem Kleinod nach, ein Vertiefungs- und Reinigungsproceß und ein Fortbilden der für jede Zeit neuen geschichtlichen Aufgabe, der Aufgabe, die einzig souveräne Urwahrheit quellenmäßig zu erkennen und zu realisiren, um an ihrem Licht die Wahrheiten und die Verirrungen der Geschichte zu ermitteln, zu scheiden, zu läutern und zu ergänzen.

In diesem Licht stellen sich dann auch die revolutionären Ausbrüche und die Macht des Unglaubens nicht als bloßes geschichtliches Fragment einer gewissen Zeit und Partei heraus, sondern als Schuldergebniß einer langen geschichtlichen Tradition, indem man in Kirche, Staat und Schule den von Zeit zu Zeit immer wieder geltend gemachten Urwahrheiten und Grundgesetzen nicht Raum läßt, und dagegen die immer wieder gerügten alten Unwahrheiten und Mißbräuche mit List und Macht restaurirt.

Die Macht des Unglaubens ist, wie die Schrift vielfach es voraussagt, das Resultat einer langen Sündengenesis und zwar innerhalb des Christenthums selbst, und diese Unglaubensmacht wird nicht überwunden durch bloße Rückkehr zu den historischen Formen früherer Jahrhunderte, die selbst dabei mitverschuldet sind, auch durch keine nur formalistische Rückkehr zur Schrift, da die letztere von Geist, Sinn und Leben Alles abhängig macht. Das Heil liegt für Revolutionszeitalter wie für conservative Zeitalter nur in dem Einen Ur-A, das zugleich das Ur-O ist.*)

*) In keinem Zwischenbuchstaben eines noch so langen Alphabets, nur im Urchristus des Urevangeliums.

Das Schriftchriſtenthum bezeichnet die breite geſchichtliche Entwicklung bis zum letzten Tag derſelben als eine ſteigende Entwicklung des Irrthums und des Unrechts, dies beſonders unter Fälſchung des Göttlichen und Chriſtlichen, wodurch Individuen und Corporationen mehr und mehr der letzten Gerichtskataſtrophe entgegenreifen, nachdem die partiellen Zwiſchenkataſtrophen ihre Beſtimmung nie auf die Dauer erreichen konnten. Dagegen das Heil im Großen, oder den Weltſieg der Wahrheit, knüpft das Urevangelium nur an die Wiederkunft deſſen, welcher der Eine Anfänger des Glaubens und ſeines Heiles war, und welcher ebenſo der Eine Vollender iſt. So bewahrt das Schriftchriſtenthum ebenſo vor ſchwärmeriſchen Hoffnungen auf jetzt ſchon vermeintlich eintretende Heilsperioden im Großen, wie vor verzagtem Verzweifeln unter den immer neu ſich verwirrenden Zeitſtrömungen.

Die bisher bezeichneten religiöſen Bewegungen ſpiegeln ſich nun vorherrſchend ab im Gebiet der Dogmatik und der kirchlichen und chriſtlichen Praxis, jedoch ziehen ſich Spuren derſelben auch durch die Ethik hindurch. So brach ſich der evangeliſche Geiſt wieder Bahn namentlich in zwei Moraliſten; der eine, obgleich Katholik, iſt Joh. Mich. Sailer, der andere Schwarz zu Heidelberg.

Sailer legte in ſeinem Handbuch der chriſtlichen Moral (in 3 Bänden erſchienen 1817) derſelben eine wiſſenſchaftliche Organiſation zu Grunde, die über den philoſophiſchen Schematismus hinausgeht und Raum läßt für den ſpecifiſchen Inhalt des Chriſtenthums und für eine realgenetiſche Darſtellung deſſelben, aber doch tritt die objectiv dynamiſche Seite des Chriſtenthums, ſeine das Ethiſche vermittelnde Verſöhnung und Bildungskraft zurück gegen die Thätigkeit des Subjects;

eben daher tritt auch die Pflichtenlehre so unverhältnißmäßig hervor, die ohne dies, wo von der Herrschaft des Guten die Rede ist, der Tugendlehre die Hauptrolle einräumen sollte.

Darin wirkt bei Sailer nicht sowohl eine philosophische als seine confessionelle Anschauungsweise, wie denn auch die Begriffe exegetischer Bestimmtheit ermangeln, und so auch an Substanz einbüßen. Immerhin aber hat das Sailer'sche Werk im Wesentlichen mehr christlichen Gehalt als die meisten Moralisten der evangelischen Kirche vor ihm und neben ihm, und gehört immer noch unter die besten unserer Sittenlehren. Es durchdringen sich in ihm geistreiche Auffassung, Innigkeit, Schärfe und Deutlichkeit des Gedankens, Vielseitigkeit und Gründlichkeit in echt praktischem Geist. Der Katholicismus ist bei Sailer ein idealisirter.

Von Schwarz erschien 1821 und in dritter Auflage 1836 die evangelisch christliche Ethik, getheilt in ein Lehrbuch als I. Band und in ein Hausbuch als II. Band. Schwarz ist beseelt von einem ernst evangelischen Sinn und es finden sich bei ihm vielfach tiefere Blicke in das Wesen christlicher Sittlichkeit, allein wegen seiner dem Christenthum inadäquaten Darstellungsform kann er den Organismus des christlichen Lebens nicht erreichen, und ebenso auch nicht die selbständige Stellung einer christlichen Ethik, die er anstrebt. Ganz vag ist der Begriff des Reiches Gottes, womit das Ganze abschließt, als das höchste Gut gefaßt, theils nämlich als inneres Leben in den Christen, theils als äußere Kirche, also anthropologisch und intramundan; nach der Schrift aber ist das Reich Gottes, um das es sich im Christenthum handelt, primitiv und wesentlich ein theologischer Begriff und supramundan, es ist ein für sich bestehendes überweltliches

Lebensſyſtem, das ſchon von Anfang der Welt an reell exiſtirt, nicht nur ideal und empiriſch in den Chriſten und in der Kirche vorhanden iſt. Das bibliſche Reich Gottes hat daher ſeine eigenen ſelbſtändigen göttlichen Principien und Akte, durch die es von oben herab ſein eigenthümliches Leben im Menſchen erſt realiſirt und ſeine eigenthümlichen Güter aufſchließt, die in keinem bloß chriſtlichen Leben oder kirchlichen Inſtitut aufgehen. — Den Hauptwerth gibt dem Werk namentlich im Vergleich zu ſeiner Zeit der evangeliſche Sinn, der es beſeelt, auch wo derſelbe nicht zum evangeliſchen Gedanken durchgebildet iſt, ſowie der Ernſt, womit der Verfaſſer die ſelbſtändige Stellung einer chriſtlichen Ethik im Unterſchied von der philoſophiſchen wenigſtens als Aufgabe erkennt. Vgl. Vorrede zum I. Band, S. 2.

Dagegen in den neueren philoſophiſchen Ideen wurzelt wieder Karl Daub, der alle Wandlungen der deutſchen Philoſophie in Kant, Fichte, Schelling, Hegel durchmachte, wiewohl mit ſelbſtändiger Verarbeitung; es gehören hierher ſeine Vorleſungen über die Prolegomenen zur theologiſchen Moral 1839 und Vorleſungen über das Syſtem der theologiſchen Moral in 2 Theilen, 1840 und 1841. Dieſes umfaſſende Werk iſt keineswegs dem poſitiven Chriſtenthum abgewandt, iſt aber auch nur rational demſelben zugekehrt. Die rationelle Erkenntniß des Moraliſchen iſt ihm das Kriterium für die bibliſchen Sittenlehren; dieſe ſind nur Veranlaſſung der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß; ſie werden daher logiſch moraliſch umgedeutet; das Geſetz, vom allgemeinen Lebensſtandpunkt aufgefaßt, iſt auch der beſtimmende Geſichtspunkt für die Behandlung des chriſtlich Ethiſchen. Die eigenthümliche Geneſis und Natur des chriſtlich Ethiſchen und damit

das Specifiſche ſeiner Begriffe gewinnt ſich das Werk nicht. Ausgezeichnet iſt aber an demſelben die Verbindung philoſophiſcher Schärfe und Beſtimmtheit mit concreter Anſchaulichkeit und Lebendigkeit, und die allgemein ethiſchen Begriffe werden ſehr genau zergliedert und am Leben entwickelt.

In Merz, „das Syſtem der chriſtlichen Sittenlehre in ſeiner Geſtaltung nach den Grundſätzen des Proteſtantismus im Gegenſatz zum Katholicismus“ iſt weder der proteſtantiſche noch der bibliſche Lehrbegriff rein erfaßt, wird vielmehr eingezwängt in hegelſche Kategorien und ſchleiermacherſche Topik, auch Marheineckes Syſtem der theologiſchen Moral (1847) leidet an den Mißgriffen hegelſcher Conſtruktionsſucht und Schematiſirung, bietet aber, davon abgeſehen, klare, bündige und zum Theil auch praktiſche Expoſitionen ethiſcher Begriffe.

Im Gegenſatz zu dieſen die chriſtliche Ethik philoſophiſch conſtruirenden Werken*) bietet nun aber die neuere Literatur noch zwei Werke dar, welche durch chriſtliche Entſchiedenheit und Gediegenheit vor den übrigen hervorragen. Das eine iſt wieder hervorgegangen aus der katholiſchen Kirche: Hirſcher, die chriſtliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reichs in der Menſchheit, in mehrfachen Auflagen von 1835 an, 3 Bände; das andere gehört der lutheriſchen Kirche an: Harleß, chriſtliche Ethik, ſeit 1842 ebenfalls in mehrfachen Auflagen.

Hirſcher gibt das weſentlich chriſtliche Element in

*) Unter dem Titel bibliſcher Moral erſchienene Darſtellungen von Bauer (1803—1805) und von Kaiſer (1821) behandeln dieſelbe theils nur vom äußerlich hiſtoriſchen Standpunkt aus, theils ſehr ſubjectiviſtiſch.

praktiſcher und wiſſenſchaftlicher Verarbeitung ohne ephemeren Schulformalismus, er bekennt ſich zwar zum confeſſionellen Charakter, bietet aber in dem katholiſchen Gepräge evangeliſches Metall und bezweckt eine weſentlich reformatoriſche Moral, d. h. in ſeinem Sinn eine von innen heraus belebende und umbildende, indem er aus den allgemeinen und beſondern göttlichen Anſtalten die Lebenskraft des ſittlichen Lebens ableitet. Damit tritt er heraus aus der philoſophiſchen Abſtraction, aber auch aus dem Geſetzesformalismus ſeiner Kirche und faßt die chriſtliche Ethik in ihrer weſentlichen Eigenthümlichkeit, nämlich als organiſationskräftige Lebensbildung. Demgemäß faßt er auch das ſittliche Leben als einen Organismus, als durch und durch von Einem Princip bewirkt und beſeelt, ſo daß das Einzelne ſich gegenſeitig durchdringe und fördere.

Als die das chriſtliche Leben tragende Grundidee faßt nun Hirſcher die Idee des Reiches Gottes, dieſes aber als ein objectiv für ſich beſtehendes Offenbarungsleben, das im ſittlichen Leben nur ſeine ſubjective Verwirklichung finde, nicht aber ſelber das Produkt der ſubjectiven Thätigkeit (Sittlichkeit) iſt, womit er wieder einen Grundfehler des Neoproteſtantismus vermeidet.

Allein der göttliche Reichsbegriff läßt ſich nicht unmittelbar als ethiſche Grundidee aufſtellen; in demſelben wurzelt namentlich die chriſtliche Dogmatik, die Darſtellung der objectiven Verwirklichung des chriſtlichen Lebens; die ſubjective dagegen, die ethiſche baſirt das Chriſtenthum eben auf ein ſubjectives Grundverhältniß zum Reich Gottes und dieſes iſt bedingt durch das perſönliche Glaubensverhältniß zum perſönlichen Chriſtus als Vermittler und Haupt des Reiches

Gottes, namentlich als Weltverſöhner. Dies iſt für das ethiſche Syſtem des Chriſtenthums der beſtimmte entſcheidende Grundgedanke, die wahrhaft höchſte Idee, ohne welche es namentlich für die gefallenen Menſchen gar kein Reich Gottes gibt. Indem nun Hirſcher den in der Dogmatik wurzelnden Begriff des göttlichen Reiches unmittelbar als ethiſche Grundidee behandelt, fließen ihm beide Disciplinen zuſammen, ſtatt daß ſie, einmal geſondert, in ſelbſtändigem Beſtehen nur eine organiſche Verbindung einzuhalten haben. Ganze Partien, die nur der Dogmatik angehören, finden wir in die Ethik aufgenommen; ſo neben der Lehre vom Reich Gottes die vom Satansreich, die alt- und neuteſtamentlichen Offenbarungsanſtalten neben den allgemeinen, die Anthropologie, Hamartologie und Soteriologie. Der Unterſchied bei einem ſolchen Zuſammenfließen von Dogmatik und Ethik iſt in der Wirklichkeit nur der, daß die ethiſchen Syſteme, indem ſie ſolche ſchwierige und umfaſſende Lehrpunkte in ſich aufnehmen, ſie nur ſkizzenartig und mehr oder weniger oberflächlich behandeln. Statt deſſen hätten ſie nur die dogmatiſchen Grundbegriffe über dieſe Punkte, da wo ſie in dem ethiſchen Organismus Bedeutung gewinnen, als Lehnſätze aus der Dogmatik herüberzunehmen, um ſie ethiſch zu verwenden. Ebenſo hat ihrerſeits die Dogmatik nur die Grundgedanken der Ethik und die Entſtehungspunkte des chriſtlich ſittlichen Lebens hervorzuheben, ſoweit ſie eben aus dem objectiven Organismus des Chriſtenthums ſich ergeben. Ein weiterer Fehler bei Hirſcher iſt, daß er im Beſtreben, durch ſeine ethiſche Darſtellung die ſittliche Praxis ſelbſt zu beſtimmen, wie auch Sailer zu ſpeciell in die einzelnen Fälle des Lebens eingeht und dabei durch buchſtäbliche Regeln erſetzen will

was vom Standpunkt des Evangeliums aus nur durch die bildende Kraft des christlichen Lebensprincips in dem einzelnen Subject seine Regel fürs Einzelne sich gewinnen soll und kann. Jenes Besondern der Moral für die Praxis führt daher auch Hirscher, wie meistens die katholischen Moralisten, auf casuistische Fragen und Entscheidungen, aus welchen er ohne Sophistik nicht herauskommen kann, endlich ist Hirscher auch nicht präcis genug in der Fassung der Begriffe, namentlich der biblischen; die Popularität thut der didaktischen Bestimmtheit Eintrag und die Akribie der biblischen Sprache und Gedanken wird noch manchmal den gewöhnlichen Schul- und Zeitbegriffen zum Opfer. Den Vorzug einer Akribie der Gedanken, die mehrfach auf gründlicher Exegese beruht, hat das zweite Werk von Harleß. Er ergänzt Hirscher und dies nicht nur in dieser Beziehung; denn auch gegenüber der Mannigfaltigkeit des empirischen Lebens führt Harleß mehr die Einheit der christlichen Bestimmungen durch, während wieder Hirscher denselben mehr praktische Füllung gibt und so die Anwendung auf das Leben unmittelbarer nahe legt, namentlich auch für den geistlichen Beruf.

Auch Harleß gibt übrigens das evangelische Element nicht ohne das Gepräge seiner besondern Confession, der lutherischen, und diese confessionelle Haltung thut an manchen Punkten seiner exegetischen Unbefangenheit Eintrag, namentlich wo sich die Ethik mit der Dogmatik berührt, z. B. besonders bei der Lehre von der Wiedergeburt, wo der traditionelle Begriff der Kindertaufe gerettet werden soll. Anlage wie Ausführung ist bei Harleß keine glückliche, sie ist verwickelt und schleppend. In materieller Hinsicht faßt er das christliche Leben mit klarer Entschiedenheit in seiner specifisch

principiellen Eigenthümlichkeit, und zwar diese nicht subjectiv umgedeutet, sondern mit dogmatischer Präcision bestimmt; er faßt das christliche Leben in seiner centralen Abhängigkeit von der Heilsgnade in Christo, in seiner subjectiven Grundvermittlung durch den Glauben und in seiner stetigen Thätigkeitsform der Liebe. Dagegen tritt der Begriff des Gesetzes und so auch der Begriff der Pflicht in seiner eigenthümlichen Bedeutung, die er auch für das christliche Leben hat, nicht genug hervor, und statt die objectiven Principien, die das Christenthum dem ethischen Leben unterlegt, in der Person Christi, im Geist und im Wort Christi eben nach ihrer ethischen Bedeutung (nicht bloß dogmatisch) besonders zu behandeln, wird bloß die historische Bedeutung des Evangeliums berührt und sogleich übergegangen auf seine subjectiven Grundwirkungen, auf Glaube, Liebe, Hoffnung, und auf den unmittelbaren principiellen Akt des christlichen Lebens, auf die Wiedergeburt, in welcher dann gerade die objective und die ethische Seite sich nicht rein und bestimmt vertheilen. So nimmt die genetische Grundlage des subjectiv christlichen Lebens theils nicht ihre gehörige principielle Stellung ein, theils ist sie zu wenig entwickelt; auch in der übrigen Ausführung nehmen die biblischen Grundbegriffe nicht immer die ihrer primitiven Bedeutung entsprechende Stellung im Vordergrund ein, sondern treten hinter mehr untergeordneten Begriffen zurück; so werden Erleuchtung und Heiligung subsumirt unter den Begriff des Kampfes, die Liebe zu Christus und den Brüdern unter den Begriff der Treue u. s. w. Namentlich ist noch zu bedauern, daß auch diesem Moralisten das der protestantischen Wissenschaft schon so verderblich gewordene Fatum anhängt, gerade die anthropologischen Grund-

begriffe wieder aus philoſophiſchen Zeitideen zu entlehnen, ſtatt ſie den Originalbeſtimmungen ſeines Gegenſtandes zu entnehmen.

Die neueſte Zeit brachte auch wieder, nachdem die Ethik ſtets geſondert von der Dogmatik behandelt worden war, Verſuche einer *vereinigenden* Behandlung. Eine dringende Aufforderung dazu lag allerdings ſchon darin, daß, wie bereits Schleiermacher in ſeiner kurzen Darſtellung des theologiſchen Studiums darauf hingewieſen hat, durch jene Trennung die Dogmatik vorherrſchend in geiſtloſe Formeln, die Ethik in bloß äußerliche Vorſchriften ausgeartet war; die letztere hatte ſich mehr zu einer philoſophiſchen Sittenlehre geſtaltet, in chriſtliches Gewand gekleidet, als zu einer theologiſchen Disciplin, oder auch erſchien ſie als ein disparates Gemiſch von Zeitphiloſophie und Chriſtenthum. Am bedeutendſten unter den Werken, die eine Vereinigung anſtreben, iſt *Nitzſch*, *Syſtem der chriſtlichen Lehre*, ſeit 1829 in mehreren Auflagen.

Was dieſe Schrift auszeichnet, iſt Tiefe, Fülle und Ernſt einer chriſtlichen Lebensanſchauung, die jedoch mehr in der Perſönlichkeit und Erfahrung des Verfaſſers wurzelt, als in exegetiſcher Ergründung, ferner Energie des Gedankens und inhaltreiche Gedrängtheit. In wiſſenſchaftlicher Beziehung aber wirkt der vorherrſchende Reflexionsſtandpunkt mit Anlehnung an Schleiermacher nachtheilig ein ſowohl auf Anlage als Entwicklung; es iſt mehr logiſche Combination der dogmatiſchen und ethiſchen Seiten des Chriſtenthums, als organiſche Begründung und Ausführung, und die chriſtlichen Begriffe erhalten nicht immer ihre diſtinctive Schärfe.

Eine vereinte Darſtellung von chriſtlicher Glaubens- und Lebenslehre, aber vorherrſchend vom ethiſchen Standpunkt,

ſtatt wie Nitzſch vom dogmatiſchen, bezweckt auch Sartorius in der Schrift: Die Lehre von der heiligen Liebe, oder Grundzüge der evangeliſch kirchlichen Moraltheologie; ſeit 1840.

Der Verfaſſer wirft grundſatzmäßig die Feſſeln des Schulformalismus von ſich, ohne deßhalb wiſſenſchaftliche Präciſion und Conſequenz einzubüßen. Die chriſtlichen Centralwahrheiten führt er lebendig und ſcharf durch, und wenn er, wie Harleß, ein entſchieden confeſſionelles Gepräge trägt, weiß er doch geiſtreich die alten Lehrſätze zu verjüngen und zu erweitern. Die Haltung im Ganzen iſt jedoch weniger didaktiſch entwickelnd, als geiſtreiche Reflexion, und wo dieſe auch nicht gerade fehl greift, gewährt ſie doch keine methodiſche Sicherung gegen willkührliche Gedanken.

Eine völlig eigenthümliche Stellung nehmen in der Literatur der chriſtlichen Ethik Schleiermacher und Rothe ein.

Von Schleiermacher gehört hierher: Die chriſtliche Sitte nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche im Zuſammenhang dargeſtellt, aus ſeinem ſchriftlichen Nachlaß und nachgeſchriebenen Vorleſungen herausgegeben von Jonas. 1843.

Der Hauptvorzug dieſes Werks iſt neben ſeinem Ideen-Reichthum der, daß der hergebrachte mehr oder weniger atomiſtiſche Schematismus erſetzt iſt durch ſtreng wiſſenſchaftliche Einheit und Gliederung.

Die Hauptmängel fließen aus ſeiner ſchon erwähnten philoſophiſchen Ethik, und es zeigt ſich auch hier bei aller ausdrücklichen Abweiſung der Philoſophie aus dem theologiſchen Gebiet, die Schleiermacher geltend macht, die innere

Gebundenheit an dieſelbe als etwas Unvermeidliches, wenn nicht ſchon die Grundbegriffe originell bibliſch beſtimmt ſind. Das Gute gilt in Schleiermachers philoſophiſcher Ethik, in welcher ſeine chriſtliche wurzelt, als das wahrhaft Seiende, als das Sein der Vernunft in der Natur, ſofern die Natur gedacht werde als Ideen, Zwecke in ſich tragend und vorſtellend; das Böſe gilt dagegen nicht als ſeiend, ſondern nur als das noch nicht gewordene Gute, ſofern noch ein Außereinander von Natur und Vernunft ſtattfinde, während die vollſtändige Durchdringung und Einheit von beiden das höchſte Bild des höchſten Seins ſei.*) Der Menſch nun als die höchſte Naturform ſoll alles Sein ins Bewußtſein aufnehmen und daſſelbe durch Anpaſſung an die Vernunftzwecke humaniſiren. Hiebei iſt das religiöſe Verhältniß überhaupt übergangen, namentlich die innere Beziehung der ſittlichen Beſtimmungen zu dem Abſoluten, und die ſittliche Subſtanz iſt in das irdiſche Sein verlegt.

Daß aber abgeſehen von dieſem religiöſen Mangel nicht einmal ein wahrhaft ſittliches Ideal bei Schleiermacher ſeinen wiſſenſchaftlichen Ausdruck gefunden hat, zeigt in einer gründlich eingehenden, ruhigen Beurtheilung Thilo in ſeiner Schrift: Die Wiſſenſchaftlichkeit der modernen ſpeculativen Theologie in ihren Principien beleuchtet, wovon der 2. Theil die ethiſchen Principien von Schleiermacher, Rothe und Müller behandelt.**)

Entſprechend nun dem philoſophiſchen Standpunkt iſt im Weſentlichen auch die theologiſche Ethik Schleiermachers

*) Vgl. Grundriß der philoſophiſchen Ethik, §§ 47 f., 81 f., 91 f.

**) Vgl. namentlich S. 218—223, 229 unten bis 233. 254—258.

gehalten. Sie geht vor Allem mit umfassendem Blick in das Detail der sittlichen Lebenssphäre ein und das ist ihre Virtuosität, sie stellt meisterhaft die Genesis der subjectiven Verhältnisse dar und die Formen eines vernünftig construirten Handelns. Die Ethik soll es nämlich mit dem Handeln zu thun haben als eine erklärende Beschreibung desselben, während die Frömmigkeit als ein Ruhendes von der Dogmatik darzustellen sei. Wir haben also eine auf bloße subjective Momente gebaute Unterscheidung beider Wissenschaften. Als Beschreibung des Handelns gibt nun diese Ethik wohl formale Begriffe, „Gefäße für einen Inhalt", wie Thilo auch von Schleiermachers philosophischer Ethik sagt, aber nicht reale sittliche Unterscheidungen, nicht absolute Werthbestimmungen von christlichen Principien aus. Es lautet dann freilich christlich, wenn Schleiermacher, statt wie die früheren Moralisten von der menschlichen Subjectivität, von der sittlichen Naturanlage auszugehen, in der christlichen Sitte alles von der Idee der Kirche aus bestimmt werden läßt. Die Kirche hat sich nach ihm im Einzelnen zu realisiren, wie auf seinem philosophischen Gebiet die der Natur immanente Vernunft. Ist dort die sittliche Substanz in das irdische Sein verlegt, so hier die christliche Substanz in das kirchliche Sein.

So bleibt Schleiermacher auch als christlicher Ethiker der historischen d. h. der irdischen, der intramundanen Kirche verhaftet, und wie nach der philosophischen Ethik die Gesammtvernunft der Menschheit in den Einzelnen sich realisirt, so ist es hier der kirchliche Gemeingeist, der dann als der heilige Geist prädicirt wird. Also der Geist in der Kirche, ein intramundan bestehendes Leben tritt als absolutes Princip für das christliche Leben an die Stelle des selbständig-gött-

lichen, supramundanen Princips. Die Kirche erscheint so vergöttlicht als abstracte Idee, nach ihrer geschichtlichen Wirklichkeit aber existirt sie nur in ihren Gliedern, und in diesen regiert ein sehr verschiedener Geist, guter und schlechter Art; namentlich Theologen betiteln gerne als Geist der Kirche, oder als christlichen Geist, was nur der Herren eigener Geist ist, und auch im besten Fall, auch bei Wiedergebornen, ist es nicht der infallible und absolut heilige Geist, von welchem doch das Schrift-Christenthum alle Wahrheit und alles Leben abhängig macht.

Ebenso ist das in der Kirche wirksame und darstellende Handeln sammt seinen Produkten eine Mischung von Wahrem und Falschem, von Sittlichem und Unsittlichem, Christlichem und Unchristlichem, und doch soll diese Kirche gerade die ethisch gestaltende Macht des heiligen Geistes sein. Auch durch weitere Bestimmungen verliert das Kirchenprincip seine Unbestimmtheit nicht bei Schleiermacher. Die christliche Sittenlehre soll „enthalten, was in der christlichen Kirche gilt". — In welcher christlichen Kirche, in der lutherischen, reformirten, katholischen, anglicanischen, methodistischen oder auch in allen? Da kommt es zuletzt wieder darauf hinaus, daß die christliche Sittenlehre abhängig ist von Kirchen- und Dogmengeschichte, wie die Geschichte von Naturwissenschaft und Geschichtskunde. Soll aber, wie Schleiermacher weiter sagt, dem Inhalt der christlichen Sittenlehre das angehören, wovon man überzeugt ist, daß es in der christlichen Kirche gelten soll, so ist die Frage nicht gelöst, was über diese Ueberzeugung und über das Soll entscheidet. Soll dies nach einer weiteren Bestimmung Schleiermachers dadurch geschehen, daß Etwas aus der Idee der christlichen Kirche

abgeleitet ist, so fragt es sich wieder: wo ist diese Idee echt gegeben, wer bestimmt sie? Der unvergängliche Anfänger und Vollender von Christenthum und Kirche, oder eine gewisse Klasse von ephemeren Insassen der Kirche? (das soll denken heißen!) Indem nun diesem Standpunkt gemäß das christliche Leben aufgefaßt wird, wie es von dem Impuls, der in der Kirche wirkt, mit Nothwendigkeit gestaltet wird: so will auch Schleiermacher keine sogenannte Pflichtenlehre, das entgegengesetzte Extrem gegenüber dem alten, wo das Material der christlichen Sittenlehre größtentheils in Form der Pflichtenlehre aufgeht. Zugleich hängt dieses Ausfallen der Pflichtenlehre bei Schleiermacher zusammen mit dem mangelhaften Begriff des Bösen als bloßer Verneinung, als des noch nicht gewordenen Guten, daher erhält auch die Differenz zwischen dem Subject und dem objectiv Guten keine ethische Schärfe. Dem ganzen System fehlt es an wirklich sittlichen Wesensbestimmungen und an festen objectiven Normen, namentlich aber in wesentlichen Beziehungen an einer reinen Auffassung des Christlichen, sowie an biblisch sittlichem Gehalt überhaupt.

Das zweite Werk, das wir noch zu besprechen haben, ist Rothe, theologische Ethik, seit 1845 erschienen, vertheilt auf 3 Bände, im ersten die Güterlehre, im zweiten die Tugendlehre, im dritten die Pflichtenlehre. Tritt in dieser Ethik ebensowohl Tiefsinn als Scharfsinn und eine systematisirende Virtuosität hervor: so leidet sie wieder, trotz der persönlichen Frömmigkeit des Verfassers an der Ueberschätzung des menschlichen Denkens und Handelns; hienach soll sich z. B. im sittlichen Proceß die Selbstvergeistigung des Menschen und die Herstellung eines vollendeten Gottesreiches,

eines christlichen Staatenorganismus vollziehen. Diese Ueberschätzung wurzelt schon in der Grundlage, auf welcher Rothe die christliche Ethik aufbaut.

Rothe nimmt die Ethik als Disciplin der speculativen Theologie und die Basis der letztern soll das christliche Bewußtsein bilden, während die Dogmatik eine Disciplin der historischen Theologie sein soll, deren Basis die kirchlich autorisirten begriffsmäßigen Lehrsätze seien; also die Dogmatik erbaut sich auf einem äußerlichen Positivismus, die Ethik auf einem unbestimmten Subjectivismus. So will denn Rothe auch die christliche Ethik auf Grund des christlichen Bewußtseins durch aprioriſches Denken darüber mit bloßer logischer Nöthigung construiren. Diese Stellung des Denkens über dem Object, d. h. hier über dem Christenthum, könnte der Wahrheit nur unter der Voraussetzung genügen, wenn das speculirende Subject mit seinem christlichen Bewußtsein wirklich schon über dem Christenthum stünde, nicht dieses, das Christenthum über dem Subject.

Ist aber das Christenthum die absolute Wahrheit, die es sein will und die es Rothe ehrlicher Weise sein läßt, so ist es in seiner objectiven Lehrgestalt nothwendig umfassender, reiner, höher und tiefer als der subjective Christenthums-Inhalt, oder die subjective Frömmigkeit des einzelnen Christen und Denkers. Ja ist denn der Denker und Systematiker auch nur im Besitz des allgemeinen christlichen Bewußtseins, wie es durch das Ganze der christlichen Kirche sich vertheilt, durch ihre Perioden, Gebiete und Glieder? oder auf welchem Weg bringt er in das christliche Gesammtbewußtsein ein und scheidet es in seiner Echtheit aus? Ist etwa die von ihm benutzte wissenschaftliche Literatur die volle und reine Darstellung des

Christlichen, und welche sichere Grundlagen und Kriterien hat er, um sich davon zu vergewissern?

Der Denker muß also bei seinem Speculiren Fehler machen, Fehler, die nicht bloß auf Abirrungen vom logischen Gesetz beruhen, sondern auf dem incommensurablen Verhältniß zwischen seiner und aller Individualität, zwischen ihrem christlichen Bewußtsein und ihrem aprioriſchen Denken und zwischen dem Gegenstand der absoluten Wahrheit.

Gesteht nun Rothe dieses incommensurable Verhältniß selbst zu, so muß er auch den Irrthum als das bei dieser speculativen Methode Unvermeidliche gegen die Methode selbst gelten lassen, und er darf sich nicht mit dem wohlfeilen Trost beruhigen, daß es, wenn schon nicht dem Einzelnen, doch der Menschheit gelingen werde. Denn einmal ist der Irrthum des Einzelnen, besonders wo sich damit Autorität verknüpft, ansteckend, hundertfach mehr als die Wahrheit Eingang findet; und dann ist die Menschheit auch nur ein Ganzes von beschränkten, falliblen Individuen, ist also als Ganzes selbst beschränkt und fallibel, ja sie ist überwiegend von falschen Gedanken und Methoden beherrscht; die Menschheit oder Christenheit im Ganzen also wie im Einzelnen ist und bleibt mit ihrem christlichen Bewußtsein und Denken in dem Verhältniß des Incommensurablen zur absoluten Wahrheit des Christenthums; es läßt sich also diese letztere aus dem menschheitlichen Christenthums-Bewußtsein und Denken nicht schöpfen, wie sie auch darin nicht entstanden ist. Ueberhaupt bestimmt das quantitative Verhältniß noch keineswegs das qualitative; ein ganzes Hundert von halben Männern oder von weibischen Charakteren macht noch keinen einzigen ganzen Mann; ganze Generationen von Kurzsichtigen ersetzen noch keinen einzigen Scharfsichtigen.

Der Geſichtskreis aller logiſchen, dogmatiſchen und ethiſchen Denker meiſtert noch nicht den Geſichtskreis von Organen göttlicher Offenbarung; eine ganze Menſchheit von ſündigen Chriſten erzeugt und überſieht oder begreift noch keinen einzigen Gottmenſchen, weder ſeine Perſon, noch ſeine Lehre, noch ſeine Werke, nicht einmal die reine und volle Idee davon. Die Frage iſt alſo die: Welche Methode iſt bei der ſtetigen Unvollkommenheit der Subjecte, der philoſophiſchen und chriſtlichen, bei der natürlichen und geſchichtlichen Macht des Irrthums und der Sünde die ſichere? Die natürliche Antwort iſt: diejenige Methode iſt die ſicherſte, welche die Subjecte der Menſchheit, der Wiſſenſchaft und der Kirche am wenigſten ſich ſelbſt überläßt, ſie mit ihrem Bewußtſein und Denken am ſtrengſten bindet an die Wahrheit, wie ſie objectiv ſich giebt. Wenn dann die letztere wie im Chriſtenthum als ſelbſtändige Lehre auftritt, ſo gilt es ein Denken, das wie bei jeder ſelbſtändigen Lehre eben aus dieſer die Grundbegriffe, ihre Gliederung und Ausführung mit ſtrenger Treue und Methode reproducirt. Entgeht auch ſo das ſubjective Denken nicht völlig dem Irrthum, ſo lange es nicht mit der Lehre ſelbſt zuſammenfällt, ſo hat es doch an der objectiv gegebenen Wahrheit, indem es an ihr ſich fortbewegt und fortbildet, ein ſtetiges Correctiv und Complement über ſich und reſpective gegen ſich, ſtatt in dem mangelhaften, trüben und wechſelnden menſchlichen Bewußtſein gebannt zu bleiben, für das gerade die Miſchung von Wahrheit und Irrthum am meiſten Beſtechendes hat. Das von Rothe der Methode zu Grund gelegte Princip iſt alſo ein radical trügliches. Der wiſſenſchaftliche Charakter der

Rotheſchen Ethik zeigt ſich als Miſchung des ſchleiermacher'ſchen chriſtlichen Bewußtſeins mit modern philoſophiſcher, namentlich hegel'ſcher Dialektik. Das dritte Element, das bei dieſer Miſchung concurrirt, iſt die Theoſophie, die bei Rothe eben den Zug zu einem chriſtlichen Realismus vermittelt; dabei ſetzt ſich aber in weſentlichen Punkten eine Confundirung Gottes mit der Welt an, auf Koſten ſeiner wahren Abſolutheit und eine willkührliche Exegeſe. Eine eingehende Beurtheilung der philoſophiſchen Grundbegriffe gibt die ſchon genannte Schrift von Thilo.

Die chriſtliche Sittenlehre von Chriſt. Friedr. Schmid, 1861 nach ſeinem Tod herausgegeben von Zeller, zeichnet ſich aus durch entſchieden chriſtliche Geſinnung, durch Gründlichkeit, durch Feinheit der Gedanken, durch Methode, philoſophiſche Schärfe und Präciſion; nur iſt ſie zu ſehr noch beherrſcht von philoſophiſchen Kategorien und von Streitfragen der Zeit, wodurch die Vertiefung in den Inhalt der Schriftbegriffe und ihre genuine Entfaltung mehr oder weniger zurücktritt, daher auch die didaktiſche Faſſung für chriſtliche Akribie nicht genug ſcheidend und entſcheidend iſt.

Ueber das Niveau einer künſtleriſchen Dispoſition disparater Stoffe bringt es Wuttke nicht in ſeinem Handbuch der chriſtlichen Sittenlehre, 1861 in 2 Theilen. 3. Aufl., durch Anmerkungen ergänzt von Ludwig Schulze in Roſtock, 1874 und 75. Ich kann dieſem Werk das Lob nicht ſpenden, das ihm von kirchlichen Standpunkten, namentlich auch angeblich wegen ſeiner bibliſchen Baſis, zu Theil geworden. Der Hauptwerth deſſelben beſteht in ſeinen geſchichtlichen Darlegungen, in einem reichen Material von allerlei Wiſſensſtoff mit detaillirten Ausführungen, die häufig bis ins Caſuiſtiſche gehen. Wuttke's gerühmte Biblicität verwehrt es

ihm nicht, daß er für die theologiſche Sittenlehre einen die bibliſche, wie die ſpeculative Sittenlehre überſchreitenden Höhepunkt prätendirt, für welchen die heilige Schrift nur die Grundlage bilde; es ſoll der Geiſt der Schrift durch theologiſche Ethiſirung derſelben zu ſeiner innern Selbſtentwicklung kommen und zugleich zur wiſſenſchaftlichen Geſtaltung erhoben werden. Dieſes theologiſche Hoheitsbewußtſein, das namentlich einer proclamirten Orthodoxie beſonders übel anſteht, hat weder in der heiligen Schrift, welche doch wenigſtens die Grundlage bilden ſoll, eine Berechtigung, ſteht vielmehr neben der Demuth der heiligen Schriftſteller wie der Pfau neben der Taube, noch wird der Geiſt der Schrift in ſolchen Conſtruktionen ſeine Selbſtentwicklung erkennen, oder gar ſeine Erhebung zu höherer Geſtaltung. Bei der wahren Glaubenstheologie heißt es: immer tiefer *in* die Schrift *hinein*, nicht *über* die Schrift *hinauf*. Einen ſolchen fundamental verkehrten Standpunkt verbeſſern keine glänzenden Einzelheiten. Das Buch gibt manches Wahre, aber nicht *das* Wahre. In formeller Beziehung laborirt das Werk an einer wahren Kategorienſucht, es fehlt ihm an ſyſtematiſcher Gliederung, an Methode der Behandlung und an präciſer Entwicklung der Begriffe, daher viel Zerſplitterung und Wiederholung, wovon ſchon das Regiſter überzeugen kann. *Cullmann*, der im Anhang zu ſeiner chriſtlichen Ethik Wuttke's Schrift ausführlich beurtheilt, ſagt bezeichnend, daß dieſe Ethik „eine bauſchige Crinolinengeſtalt" an ſich habe, „der jede knappe, ſcharfbegrenzte Haltung fehle".

Eigenthümlicher Art iſt die eben genannte *Chriſtliche Ethik* von *Cullmann*, wovon der erſte Theil 1864 erſchienen iſt, die Fortſetzung nach ſeinem Tod, nur als Ent-

wurf 1866. Sie fußt auf den Principien und Grundbegriffen der myſtiſchen Philoſophie, ſpeciell auf der von Schaden, darnach werden die bibliſchen Lehren mit Ab- und Zuthun manipulirt. Dagegen finden ſich im Einzelnen eine Menge feiner und treffender Gedanken, in welchen ſich praktiſche Erfahrung und geiſtige Tiefe durchdringen; und im Ganzen zeigt ſich ein ſpeculatives Talent, das namentlich eingreift in den einheitlichen Zuſammenhang zwiſchen Natur und Geiſt, zwiſchen unterer und oberer Welt. Dabei iſt aber Manches geſucht, gewunden und mehr blendend als wahr, mehr Gedankenſpiel als reell ergiebig. Auf der einen Seite wuchert der Gedankenwuchs oft paraſitiſch hinaus über die Linien des bibliſchen Geſichtskreiſes und des wirklichen Lebens wie über die Grenzen des menſchlichen Wiſſens, ſo daß die Begriffe übertrieben geſteigert und überſpannt werden; auf der andern Seite wird der bibliſche Begriffsgehalt vielfach evacuirt in bloßen Formalbegriffen. So ſpricht der Verfaſſer überſpannter Weiſe von einem Hunger Gottes des Vaters nach dem Sohn und Geiſt, von der göttlichen Ebenbildlichkeit als der göttlichen Vaterhypoſtaſe im Menſchen, von dem Sündenfall als der angefangenen Aſſimilirung des Satans*); endlich ſpricht er von der Kirche als dem wiederhergeſtellten Paradies. Um das Treffliche im Buch zu nützen, bedarf es daher nicht nur in Einzelheiten, ſondern in den Grundlagen und im Aufbau einer nüchternen Säuberung, Beſchneidung und Ergänzung. Seine theoſophiſchen Quellen ſtehen dem Verfaſſer über der Schrift, wie er ſie denn auch

*) Erſt von Kain heißt es in der heiligen Schrift: er war vom Argen, von Judas: Einer unter euch iſt ein Teufel, obgleich der Sündenfall in Bezug auf Alle gilt.

nur ſporadiſch benützt, und nur ſo, wie ſie in ſeinem philoſophiſchen Prisma reflectirbar iſt. Dieſes hat allerdings zerſtreute Lichtſtrahlen der bibliſchen Wahrheit in glänzender Farbenbrechung in ſich geſammelt, gibt aber nicht das reine belebende Urlicht derſelben.

Bernhard Wendt, „Die chriſtliche Ethik vom Standpunkt der chriſtlichen Freiheit“ 1864 beſpricht in der geſchichtlichen Einleitung die Geſetzlichkeit der herrſchenden Standpunkte nicht ohne Geiſt und Einſicht; im Uebrigen kreuzen ſich richtige Grundgedanken mit unhaltbaren und theilweiſe ſchwärmeriſchen.

Martenſen, „Chriſtliche Ethik“ 1871, erörtert die allgemeinen ethiſchen Data und Fragepunkte, die Grundbegriffe und Normen klar und bündig, oft treffend namentlich im Gegenſatz zu der ſpeculativen oder idealiſtiſchen und zu der naturaliſtiſchen Einſeitigkeit. In dieſer Beziehung iſt das Buch reich an theoretiſcher und praktiſcher Belehrung; dagegen ſind die Beſtimmungen des Chriſtlichen nicht präcis genug gefaßt in ihrem ſpecifiſch concreten Gehalt und in ihrer Abgrenzung gegen Nichtchriſtliches, ſondern mehr nur auf eine allgemeine Idee reducirt oder unter philoſophiſche Kategorieen ſubſummirt. Auch tritt da und dort die bedauerliche moderne Sucht hervor, die Gegenſtände aus ihrer feſten Begrenzung zu verrücken und ſie durch übermäßige und hochtönende Ausdrücke zu ſteigern, eben damit über die Wahrheit hinaus zu greifen.

In Vilmar's „theologiſcher Moral“ 1871, 2 Theile, herrſcht ſittlicher Ernſt und chriſtliche Entſchiedenheit aber mit dogmatiſch-rigoriſtiſcher Ueberſpannung. So iſt namentlich auch die Exegeſe nicht rein, und wird vielfach auf

ſchon fertige Begriffe hinübergezogen. Einzelne Bemerkungen ſind aus tiefer Erfahrung geſchöpft. Ausdruck und Gedanken haben etwas Markiges, ſprachliche und praktiſche Erläuterungen ſind reichlich einverwoben, aber nicht ſelten auch ſchief. In der ganzen Darſtellung zeigt ſich keine principiell durchgreifende Anordnung, ſondern nur eine äußere und zerſtückelnde Klaſſifizirung, wobei namentlich die bibliſchen Stellen und Begriffe bald unnatürlich zerriſſen werden, bald ebenſo combinirt.

Hofmann's „theologiſche Ethik" 1875, nach ſeinem Tode herausgegeben, hat in der ganzen Anlage und in den einzelnen Theilen etwas Schablonenmäßiges, gibt aber innerhalb dieſer Form eine Beſchreibung des chriſtlichen Lebens, die, ſoweit ſie dem Zeugniß der Schrift ſich anſchließt, vieles Gute und Treffliche darbietet, namentlich mit geſchichtlicher Beleuchtung aus der heiligen Schrift ſelbſt; es wird dies aber öfter beeinträchtigt durch künſtliche Combinationen und namentlich in dem beigegebenen Zeugniß der Kirchengeſchichte tritt neben gelungenem Nachweis des Abfalls vom ſchriftmäßig Chriſtlichen auch eine poſitive Conſtruirungskunſt hervor, die man von Parteilichkeit nicht immer freiſprechen kann. Auch iſt ſehr zu bedauern, daß die einfachſten Sachen in manierirten Ausdruck und ſteife Terminologie eingekleidet ſind.

An die Quellen evangeliſcher Ethik führen zwei neuere Schriften. Die erſte iſt von Luthardt, „Die Ethik Luthers", 1875 in zweiter verbeſſerter Auflage. Er giebt dieſelbe in kurzer, überſichtlicher Zuſammenſtellung, aber für die Fülle und Geſichtsweite des Reformators keineswegs genügend. Gerade Luther hat am reinſten in neuteſtamentlichem Geiſte

den ſpecifiſchen Charakter des chriſtlichen Lebens principiell erfaßt und zugleich praktiſch entwickelt.

Die zweite Schrift, von Erneſti, behandelt „die Ethik des Apoſtels Paulus". Es wird die pauliniſche Lehre nach ihren verſchiedenen Seiten klar und geordnet dargelegt; aber der originale Begriffsgehalt wird nicht eingehend und präcis entwickelt, ſondern theils unter formelle Beſtimmungen und modern-techniſche Bezeichnungen gebracht, theils nur citatmäßig zuſammengeſtellt.

Wenn wir nun zum Schluß noch zurückſehen auf den geſchichtlichen Gang der wiſſenſchaftlichen Darſtellungen chriſtlicher Sittenlehre, ſo mögen wir immerhin zugeſtehen, daß ſich darin ein in gewiſſem Sinn großartiger Aufbau menſchlichen Wiſſens vollzogen hat, mit ſchätzenswerthen Ergebniſſen der Forſchung über das allgemein Menſchliche und Göttliche im ſittlichen Gebiet, auch mit trefflichen Aufhellungen mancher Partieen des hiſtoriſchen und ſubjectiven Chriſtenthums. Dem davon unbeſtochenen Blick aber drängt ſich, vom bibliſchen Lehr- und Lebensſtandpunkt aus, die Wahrnehmung auf, daß dennoch im Ganzen, in Bezug auf das ſpecifiſch göttliche Weſen des Chriſtenthums, und in Bezug auf die in ihm ſelbſt liegende, einzig mögliche Vermittlung und Verbürgung der Wahrheit und ihres Heils dieſe bloß auf Denkoperationen ſich erbauende Wiſſenſchaft weder ein der chriſtlichen Erkenntniß, noch den innern und äußern Lebensbedürfniſſen genügendes Reſultat erreicht, vielmehr in ihrer Fortbewegung durch wechſelnde Zeitideen und Bewußtſeinsformen immer neue, wenn auch theilweiſe glänzende Irrfahrten durchläuft. Auch ſoweit das Chriſtliche von dem individuellen oder kirchlichen Bewußtſein aus und mit Anknüpfung an

biblische Bestimmungen dem denkgerechten Systematisiren zu Grund gelegt und einverleibt wird, gibt es nur verstümmelte und getrübte Reflexe, aus denen wohl ein ideal verschwommenes oder ein historisch beschränktes Christenthum heraus zu construiren ist, aber nicht ist das alle menschlichen Ideen und Geschichte überragende Christenthum der Schrift, in seinem überweltlich göttlichen und übermenschlich gottmenschlichen Gehalt, wesenhaft in Erkennen und Leben hineinzubringen. Dieses und damit die wahre Wissenschaft in göttlichen und menschlichen Dingen ist principiell bedingt durch eine im Ganzen und Einzelnen normative Benützung der heiligen Schrift für die Grundbegriffe wie für die Ausführung und für die Vermittlung mit Gegensätzlichem und Verwandtem; und eine solche Benützung der heiligen Schrift darf derselben das Göttliche und Christliche nicht nur wie einen Begriffsstoff entnehmen, um ihn in ein denkgerechtes System umzubilden, sondern sie erfordert von Jedem, von Theologen und Nichttheologen, statt eines bloßen scientifischen Proceßes einen ethischen Proceß in der innersten Persönlichkeit, der Gott selber zum Ziel hat, in christlicher Beziehung sich durch eine stetige Ineinsbildung mit der Person Jesu Christi fortbewegt. Und auch so, selbst bei allem persönlichen Wachsthum muß das persönliche Wissen und die Wissenschaft im Ganzen der Fallibilität und der Unvollkommenheit sich bewußt bleiben, und die Ueberschätzung menschlichen Denkens und Handelns in jeglicher Form, in christlicher wie in nichtchristlicher, als eine das Wissen und Leben vergiftende Pest fliehen und verurtheilen. Daß die wissenschaftlichen Versuche, das Christenthum bloß begrifflich zu meistern, im Wesentlichen ein eitles Unternehmen sind, das beweist die ganze lange Geschichte derselben.

Wenn wir damit für Viele thöricht zu reden scheinen, so wird es sich doch noch unwiderleglich erweisen, daß die göttliche Thorheit der Schrift, die man mit menschlichen Hilfsmitteln erst zur Weisheit machen will, weiser ist als die Menschen, und daß sie von oben herab komme, da überirdische Geistesweisheit von keiner irdischen und seelischen erfaßt wird, von keiner kosmologischen und philosophischen Forschung. Jak. 3, 15.

II. Die Entwicklung des Begriffs und der Anlage der christlichen Ethik vom biblischen Standpunkt aus.

Handelt es sich um Vertheilung des christlichen Lehrstoffs in zwei Disciplinen, wie Dogmatik und Ethik, so muß sich die Theilung, wenn sie nicht eine willkührliche sein soll, im eigenen Organismus der christlichen Lehre begründen, sonst wird es Zertheilung statt Theilung. Die beiden Disciplinen müssen namentlich im Grundgedanken der christlichen Lehre ihre Einheit haben, ihre gemeinsame Stammwurzel. So sind wir

1) auf die Frage geführt, welches ist der Grundgedanke des Christenthums? Kurz gesagt gewiß der, in welchem sich das eigenthümliche Wesen des Christenthums, durch das es sich von allem andern unterscheidet, theoretisch und praktisch zusammenfaßt.

Dieser Gedanke ist nun unleugbar die göttliche Liebe als rettende Gnade in Jesus Christus. Einmal auf die Person Jesu wird alles bezogen, dann, alles was Christus selbst ist und wirkt, und so der ganze Inhalt des Christenthums wird zurückgeführt auf die göttliche Liebe; diese wieder wird dem Wort und dem Sinn nach durchaus gefaßt in

Beziehung zur menſchlichen Schuld und zum menſchlichen Elend als unverdiente und rettende Liebe, als Gnade. Joh. 1, 17 beſtimmt die Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums gegenüber von Moſes als Gnade, deren nähere Beſtimmung Joh. 3, 16 f. gibt; der neuteſtamentliche Segenswunſch an der Spitze der Briefe concentrirt ſich in dem χαρις ὑμιν; vgl. auch 1 Petr. 1, 13 mit V. 10; Röm. 5, 15; Tit. 2, 11. Dies alſo iſt die Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums. Ebenſo als die Eigenthümlichkeit der Chriſten wird bezeichnet: Sie nehmen aus der Fülle Chriſti Gnade um Gnade. Joh. 1, 16; ſie ſind durch Gnade Gerettete. Eph. 2, 5, vgl. Act. 15, 11; Röm. 3, 24; Gal. 5, 4.

Dieſe rettende Gnade ferner erzieht zu einem züchtigen, gerechten, gottſeligen Leben. Tit. 2, 11 f. Im Rettungsbegriff der Gnade liegt alſo auch, daß ſie als ethiſches Princip wirkt. Endlich eben die Liebe, wie ſie in Jeſu Chriſto erſchienen iſt als rettende Gnadenliebe, ſoll theils angeeignet werden durch Erkenntniß und Glaube, theils ſoll dieſe Liebe im eigenen Leben und Handeln der Chriſten ſich abprägen. Dies ſtellt am kürzeſten dar 1 Joh. 4, 16. 19—21. Hiernach liegt im angegebenen Grundgedanken Princip und Summe der ganzen ſyſtematiſchen Theologie, einer Glaubenslehre und einer Lebenslehre. Es ſind nämlich, um näher darauf einzugehen, hauptſächlich zwei Geſichtspuncte, unter welchen jener Grundgedanke in der chriſtlichen Lehre dargeſtellt iſt, nämlich a) wie die göttliche Gnade in Chriſto erſchienen iſt als objectiv geſchichtliche Offenbarung, dies bezeichnet das Chriſtenthum kurz als die Wahrheit; b) wie ſie im ſündigen Menſchen ſelbſt zur Verwirklichung und zur Darſtellung kommt, kurz geſagt: als

Gottseligkeit. Siehe Mosheim's heilige Reden I. Bd. III. Rede, S. 98 f.

Was gehört nun

a) zur geschichtlichen Offenbarung der Gnade in Christo? Die Gnade erscheint in Christo als der Füllpunkt aller göttlichen Offenbarung von der Schöpfung an bis zum Ende der Zeit. Christus selbst, in welchem die Gnadenoffenbarung vermittelt ist, ist zugleich der Mittler aller früheren und späteren Gottesoffenbarung, er ist so der absolute, persönliche Inbegriff göttlicher Offenbarung, eben daher heißt er absolut: ὁ λογος. Gemäß diesem Begriff faßt die biblische Darstellung der göttlichen Gnadenliebe Alles in Christus zusammen, was das göttliche Wirken von seinem Beginn in der Schöpfung an bis zu seiner noch künftigen Vollendung ins Wesen und in die Erscheinung setzt. Hiernach ist die göttliche Gnade, wie sie in Christo erschienen ist, nicht als eine bloß vorübergehende Welterscheinung anzusehen, die mit ihrem einmaligen Ablauf zur Thatsache der Vergangenheit geworden wäre, und etwa nur Bedeutung hätte als factische Abspiegelung der Gesinnung Gottes. Durch Christus ist vielmehr die Gnade in das reelle Dasein herausgetreten aus Gott, so daß sie eben in Christo etwas von Gott Gegebenes ist, in ihm vorhanden ist und bleibt als unerschöpfliche Fülle zur stetigen Empfangnahme für die Menschen. Joh. 1, 17 mit V. 4 und 16; Röm. 5, 15 ἡ χαρις του θεου και ἡ δωρεα ἐν χαριτι Ιησου Χριστου εἰς τους πολλους ἐπερισσευσεν. Sie kommt uns daher fort und fort zu, eben in der Offenbarung Jesu Christi (1 Petr. 1, 13) und sie ist bestimmt, in der Reihenfolge der Weltzeiten den überschwenglichen Reichthum ihrer eigenen Substanz zu bethätigen, Eph. 2, 7.

So existirt die Gnade als eine verpersönlichte Wesenheit und wesenhafte Offenbarung in Christo, existirt so in der Welt und für die Welt perpetuirlich mit einem eigenthümlichen Inhalt, nicht nur als ein psychologisches Moment in Gott oder in Christus; also substantiell existirt sie in Christo, und diesen Inhalt theilt sie auch in eigener Kraftwirkung mit, also dynamisch. Sie wirkt nämlich als geistliche Himmelssegnung Gottes, womit (Eph. 1, 3) ihre Substanz und ihre Dynamik zugleich bestimmt ist: Gott hat, eben in Christo, uns gesegnet ἐν πασῃ εὐλογιᾳ πνευματικῃ ἐν τοις ἐπουρανιοις. Die in Christo vorhandene und sich offenbarende Gnade trägt also eine besondere Lebenssubstanz in sich, τα ἐπουρανια, das unbefleckte und unwandelbare Wesen der überirdischen Welt. 1 Petr. 1, 3 f. Diese überirdische Lebenssubstanz tritt ferner eben in Christo auf als εὐλογια πνευματικη, d. h. sie wirkt und theilt sich auch mit in eigener Dynamik, in pneumatischer, nämlich in der Kraft und Form des Geistes Christi, der eben bezeichnet wird als die Kraft aus der Höhe, als die von Gott ausgehende überirdische Lebenskraft; sie ist es, die allen Jesu Christo wahrhaft Angehörigen sich zu eigen macht und dieselben zu Einer Lebensgemeinschaft verbindet. Aus ihr entwickelt sich auch das neue Leben nach eigenen Lebensgesetzen und zwar zu einem unvergänglichen Lebensorganismus. Hieraus erhellt: in Jesu Christo als dem absoluten Inbegriff alles von Gott ausgehenden Lebens faßt die göttliche Gnade eine in der diesseitigen Welt noch nicht realisirte Lebenssubstanz, die überirdische, zusammen, und wie die irdische Lebenssubstanz in unsrer Natursphäre als ein organisirtes Reich besteht, das wenigstens seiner Anlage und Bestimmung nach

im Menschen seinen einheitlichen Höhenpunkt anstrebt: so existirt die überirdische Lebenssubstanz, die in Christo ihr oberhoheitliches Centrum hat, bereits in der überirdischen Sphäre als eigenes organisches System von Leben, als Himmelreich. Seit der Erscheinung Jesu Christi und von ihm aus wird nun aber dieses überirdische Lebenssystem, das Himmelreich, mit seinen eigenthümlichen Organen, Kräften und Gütern dem irdischen Lebensorganismus einverleibt und macht sich so im gegenwärtigen Weltsystem schon wirksam als Reich Gottes. Das Christenthum beginnt daher mit der centralen Botschaft: „Das Himmelreich ist nahe gekommen", und von dem Eingehen des Himmelreichs ins Irdische reden die Gleichnisse Matth. 13, 24. 31. 33. 44. (der Samen im Acker, der Sauerteig, der Schatz). Dann Hebr. 12, 22. 25 f. (Die Verbundenheit der irdischen Gemeinde mit dem himmlischen Reichsorganismus). Gal. 4, 26. Eph. 3, 15: Eine Himmel und Erde umfassende πατρια datirt sich von Gott, als dem Vater Jesu Christi. 1 Kor. 12, 4—6: ein in dem dreieinigen Gott geeintes System von χαρισματα oder Gaben und Gütern der Gnade, von διακονιαι, dienenden Organen, und von ἐνεργηματα oder Kraftwirkungen. Das Endresultat dieser überirdischen Dynamik und Organik des Reichs Gottes ist die Auflösung, Sichtung und so die himmlische Neugestaltung des diesseitigen Weltsystems durch die Substanz und Kraft aus der Höhe, durch den Inhalt und die Wirkung der Gnade. Vgl. noch Röm. 8, 21 mit 2 Petri 3, 10—13. Das Reich Gottes, das mit dem Christenthum kommt, ist daher nicht als ein Kunstprodukt des menschlichen Handelns zu denken, als ein im ethischen Proceß erst zu producirendes höchstes Gut, aber auch nicht als eine bloß äußerliche Regie-

rungsform, als Kirchen- oder als Staats-Verband, sondern das Reich Gottes ist ein für sich bestehendes und von sich aus sich entfaltendes dynamisch organisches Lebenssystem, wie das Naturreich, zusammengefaßt in der höchsten geistigen Potenz und Wirksamkeit, in der Geistigkeit Gottes und Jesu Christi. Vgl. Lehrwissenschaft S. 630, II. Aufl. S. 578. Die Darstellung der göttlichen Gnade nun unter dem bisher besprochenen Gesichtspunkt, unter dem der objectiv geschichtlichen Offenbarung mit ihren Mitteln, Zwecken und Resultaten fällt der Dogmatik zu. Die göttliche Gnade in Christo wird nun aber in der biblischen Lehre

b) auch unter dem zweiten angegebenen Gesichtspunkt aufgefaßt, nämlich nicht nur als objectiv geschichtliche Offenbarung, sondern von dieser Grundlage aus will sie auch zur subjectiv geschichtlichen Offenbarung sich entwickeln, sie will eben daher mit ihrem Wesen und ihrer Wirksamkeit in den sündigen Menschen selbst sich zur Verwirklichung und zur Darstellung bringen. Dabei handelt es sich nun eben um die Frage: wie die göttliche Gnadenliebe in Christo auch eigenthümliches Wesen unseres persönlichen Lebens wird und als solches in der innern und äußern Wirklichkeit des Lebens sich zu entwickeln und darzustellen hat. Dies ist der nächste Zweck der ganzen Offenbarung in Christo. Die göttliche Liebe in Christo soll als das Leben in uns eingehen (Joh. 6, 33. 35. 40. 51; 17, 26 mit 2 f.); wir sollen mit dem in Jesu Christo erschienenen Liebesleben persönliche Gemeinschaft haben (1 Joh. 1, 3 f.), und Christus soll unser Leben sein, das, wodurch wir selber leben, ein Leben, das in Verborgenheit anfängt und so sich entwickelt, am Ende aber sich herausbildet bis zur Erscheinung in göttlicher Klarheit. Kol. 3, 3 f. Die

Gnade gibt sich also auch als subjectiv geschichtliche Offenbarung, das göttliche Liebesleben in Christo will und soll in den menschlichen Subjecten zum individuellen Personleben sich eingestalten und ausgestalten. Hiebei ist Jesus Christus in seiner Persönlichkeit als der Normaltypus festgehalten, von welchem alle anderweitigen Darstellungen nur Nachbildungen sind, wenn auch vorerst noch unvollkommene. Die Darstellung der göttlichen Gnadenliebe unter diesem Gesichtspunkt wird nun einer christlichen Ethik zukommen. Indem nemlich die göttliche Gnadenliebe sich zum individuellen Personleben in sündigen Menschen umsetzt, kommen im Ganzen und Einzelnen eben ethische Beziehungen in Betracht. Einmal

α) die Bestimmung, welche die göttliche Gnade in Christo uns zutheilt, ist sittlicher Art, wir sollen werden und einmal sein heilig und unsträflich vor Gott. Joh. 17, 19. Eph. 1, 4. 5, 25—27. Kol. 1, 21 f. 1 Petri 1, 15 f. Schon in dem Princip und Vorbild, von welchem aus die göttliche Gnade sich verpersönlicht, in Jesus Christus ist das göttliche Liebesleben dargestellt als sittliches Leben in menschlicher Lebensentwicklung, als ἀρετη, 2 Petri 1, 3, vgl 1. Petri 2, 9. Er ist uns geworden Gerechtigkeit und Heiligung (1 Kor. 1, 30) d. h. eine Gerechtigkeit, die zugleich Heiligung ist (τε-καὶ)*), vgl. Röm. 6, 19, wir sollen selbst in ihm Gerechtigkeit Gottes werden, d. h. Gerechtigkeit im göttlichen Begriff (2 Kor. 5, 21), gerecht, wie er gerecht ist (1 Joh. 3, 7), heilig wie Gott heilig ist, 1 Petri 1, 15 f. 18 f. Christus ist also das höchste ethische Princip, sofern er die sittlich vollendete und die sittlich vollendende Persönlichkeit ist, in der

*) Vgl. Hartung, Partikellehre I. S. 99.

ſich unſere eigene Beſtimmung darſtellt, und er iſt dies nicht bloß als ſittliches Vorbild, als ἅγιος, ſondern er iſt ſittlich wirkſam als Heiligung als ἁγιαζων, d. h. als in Gott ſittlich reinigendes und mit Gott ſittlich einigendes Princip. Dies iſt alſo die principielle Beſtimmung der Gnadenoffenbarung in Chriſto. Entſprechend dieſer Beſtimmung iſt

β) die Wirkung der Gnade in Chriſto eine göttliche Kraftbegabung, welche Gottſeligkeit begründet (2 Petri 1, 3 f.), d. h. ſie bewirkt dynamiſch, nicht bloß didaktiſch eine dem heiligen Gottesbegriff entſprechende Sittlichkeit, die eben daher (V. 5 ff.) als Tugend ſich entwickelt in ſittlichen Eigenſchaften und Thätigkeiten, vgl. noch 1 Kor. 6, 9—11, Eph. 2, 4—10 u. ſ. w. Dieſe ganze ethiſche Entwicklung, wie ſie vom Princip ausgeht, iſt aber auch

γ) auf Seiten des Menſchen an ethiſche Bedingungen geknüpft. Die perſönliche Aneignung und Entwicklung der Gnade iſt durch Geſetze bedingt, und zwar nicht nur überhaupt, wie jeder auch bloß phyſiſche Lebensproceß ſeine Geſetze in ſich hat als unmittelbare Naturgeſetze, ſondern die Aneignung der Gnade erfolgt nur auf dem Wege geiſtiger Vermittlung, ſie iſt bedingt durch das Geſetz der Freiheit, nicht unmittelbar durch Freiwilligkeit. Um nämlich einzugehen in das perſönliche Leben wendet ſich die Gnade an die geiſtige Sphäre des Menſchen, an das freie Erkennen und Wollen deſſelben. Lehrverkündigung, didaktiſche Vermittlung iſt daher Hauptanſtalt für ihre ſubjective Verwirklichung. „Prediget das Evangelium, machet Schüler (Jünger) und lehret ſie halten Alles, was ich euch geboten habe, wer glaubt, wird gerettet werden“, iſt die Grundanordnung des Herrn. Die Gnade begründet und entwickelt ſich alſo durch

fortlaufende moraliſch geiſtige Beſtimmung und entſprechende Einſtimmung des Menſchen in ſelbſtthätigem Denken und Wollen; nur indem und ſoweit die menſchliche Selbſtbeſtimmung ſich in Geſinnung und Handeln in Einheit ſetzt und in Einheit erhält mit den Beſtimmungen der Gnade, d. h. nur durch freien Gehorſam, durch Glaubensgehorſam, nicht durch legislatoriſchen Zwang oder durch einen deterministiſchen (unwillkürlichen) Gnadenproceß entſteht jenes Gepräge des perſönlichen Lebens, welches der bibliſche Sprachgebrauch Gottſeligkeit (εὐσεβεια 2 Petri 1, 3; 1 Tim. 4, 7 f.), oder Gerechtigkeit im ethiſchen Sinn (Röm. 6, 16—18), auch Tugend (2 Petri 1, 5; Phil. 4, 8) nennt. Fällt nun unter den Begriff des Ethiſchen überhaupt alles, was nur zu realiſiren iſt durch freie Uebereinſtimmung der perſönlichen Geſinnung und Handlung mit einem das Wiſſen und Wollen beſtimmenden Princip des Guten, ſo gilt dies nach dem Geſagten durchaus von der Realiſirung der göttlichen Gnade in den Menſchen. Eine ethiſche Behandlung des Chriſtenthums iſt alſo dadurch, daß es Gnade iſt, keineswegs aufgehoben, oder auch nur in den Hintergrund geſtellt, vielmehr iſt dieſe ethiſche Behandlung der Gnade weſentlich nothwendig für ihren Rettungszweck, für die Verwirklichung ihres objectiven Lebensinhalts im Subject, in der menſchlichen Perſon; ſie verwirklicht ſich nur von einem ethiſchen Princip aus, von Chriſtus aus, als Gerechtigkeit und Heiligung, ferner mit ethiſcher Beſtimmung und Wirkung, mit einem gerecht und heilig machen und werden, wie der Herr es iſt, und dies nur unter der ethiſchen Bedingung des Glaubens-Gehorſams, d. h. der freien Uebereinſtimmung in Geſinnung und Handlung mit den principiellen Beſtimmungen der Gnade.

Wir können also nach dem Bisherigen die christliche Ethik auffassen als die wissenschaftliche Darstellung von der Verwirklichung der Gnade Jesu Christi, d. h. seines göttlichen Lebensinhaltes in der Form des menschlichen Personlebens, und zwar eines solchen, das in freier Selbstbestimmung dem ethischen Princip und Normaltypus der Gnade entspricht, wie beides in Christo gegeben ist mit sittlich vollendeter und sittlich vollendender Bildungskraft. Durch das Bisherige sind wir nun in den Stand gesetzt

2) die ethische Eigenthümlichkeit des Christenthums näher zu bestimmen.

Das christliche Gnadenleben stellt sich nach dem eben Erörterten allerdings unter den allgemeinen ethischen Gesichtspunkt; damit ist aber nicht gesagt, daß dasselbe schlechthin unter die ethischen Anschauungen und Bestimmungen falle, wie sie außerhalb des christlichen Bodens ihre Entstehung und Geltung erhalten haben.*) Das Christenthum erkennt allerdings außerhalb seiner auf dem allgemeinen Lebensboden eine sittliche Wahrheit an, und zwar objectiv gefaßt als göttliches Gesetz in der Natur der Menschheit und in der allgemeinen Geschichte der Menschheit. Aber nicht nur findet es das göttliche Gesetz außerhalb seines Lebenskreises nirgends wahrhaft realisirt noch überhaupt realisirbar bei der sündhaften Beschaffenheit der Menschennatur und bei der allverbreiteten Sünden-Entwicklung in der Geschichte der Menschheit, es findet auch, eben

*) Kein menschlicher Standpunkt darf zum Christenthum sagen: Du willst Ethik sein — also mußt du dich auch von mir eingrenzen lassen in das, was wir Ethik heißen.

vermöge dieser Beschaffenheit und Geschichte der Menschheit, nicht einmal eine reine und vollständige Erkenntniß der sittlichen Wahrheit bei der menschlichen Weisheit, da diese nur aus dem allgemeinen Naturgebiet und Geschichtsgebiet schöpft und schöpfen kann. Das Christenthum kann sich daher mit den sittlichen Begriffen und Ansichten einer Zeit, ja aller Zeit in Widerspruch wissen, ohne sich darum mit der allgemeinen sittlichen Wahrheit selbst in Widerspruch zu wissen. Auf der andern Seite aber spricht das Christenthum der Menschheit auch in subjectiver Beziehung nicht alles Sittliche absolut ab; es erkennt vielmehr in relativem Sinn unter Juden und Heiden eine wirkliche Sittlichkeit an, sittliche Erkenntniß und Thaten, auch sittliche Charaktere, im Unterschied von unsittlichen, es redet von δικαιοι und εὐσεβεις auf diesem Gebiet, namentlich in der Apostelgeschichte. Und doch faßt es alle Menschen ohne Unterschied, die relativ Gerechten wie die Ungerechten als νεκρους τοις παραπτωμασι και ταις ἁμαρτιαις, Eph. 2, 1. 3, 5. vgl. Röm. 5, 14 f. Dieser Bezeichnung der Menschen, auch der besten, als todt liegt der Begriff des überirdischen Lebens zu Grund, des ewigen, des göttlich-geistigen. Dies ist den Christen der einzig wahre Lebensbegriff und die Verwirklichung desselben gilt dem Christen als der absolut entscheidende ethische Gesichtspunkt, weil ihm die Bestimmung zur Aehnlichkeit mit Gott, also zum göttlich-geistigen Leben, als die anerschaffene Grundbestimmung der Menschheit feststeht, und so das Gegentheil, das sinnlich-geistige, das fleischliche Leben als Gott entfremdetes oder ungöttliches Sein erscheint, das eo ipso mit dem Tode behaftet ist und bleibt, Eph. 2, 5 f. vgl. 4, 18. 22—24. Röm. 6, 21—23.

Soll nun, was ja Pflicht jedes unbefangenen Verfahrens ist, dem Christenthum sein natürliches Recht gelassen werden, vor allem sich selber darzustellen als das, was es sein will, soll es nicht etwas sich unterschieben lassen müssen, was es principmäßig gar nicht anerkennt, so darf man bei der Darstellung des Christenthums, also namentlich seiner Ethik demselben nicht außerchristliche Begriffe unterschieben wollen. Man muß vielmehr schon die ethischen Grundbegriffe im Christenthum selbst aufsuchen, wenn es sich um eine christliche Ethik handelt, weil es eben ausschließlich die reine und volle Wahrheit zu geben behauptet, und die gerechte Entscheidung hierüber ist ja nur möglich, wenn das Ganze in seiner eigenen Integrität sich gegeben hat. Entsprechend seinem bisher dargelegten Standpunkt stellt sich das Christenthum

a) zu dem ganzen ethischen Gebiet als πληρωσις und τελειωσις, d. h. es will das Gute nach seinem ganzen Inhalt, daher πληρωσις, und nach seinem Endziel, daher τελειωσις, also in seinem vollen und zugleich höchsten Begriff zur Darstellung bringen. Matth. 5, 17 ff. Röm. 8, 4; 10, 4. Dies aber will es nicht so, daß es eklektisch seine eigene Vollkommenheit sich erst zusammen sucht und setzt aus dem sonst schon vorhandenen Guten. Letzteres erklärt es auch in seiner relativen Wahrheit für unzureichend; vielmehr in und aus sich selbst, oder völlig selbständig will das Christenthum dem schon objectiv vorhandenen Guten und den subjectiv schon als δικαιοι und εὐσεβεις bezeichneten Menschen die Vollendung bringen. Das biblische Christenthum ängstigt letztere nicht als bereits verdammte und verlorene Sünder, sondern ladet sie ein, eignet

ſie ſich zu als ſolche, die noch aus der Wahrheit, aus Gott ſind, als zerſtreute Gotteskinder, die der Sohn Gottes ſammeln ſoll, als ihm angehörige Schafe, im Gegenſatz zu den verlorenen Schafen; wie denn ſchon die Bergpredigt eben ſolchen Menſchen, die bereits im Verlangen ſtehen nach geiſtigem Troſt, Frieden, Gerechtigkeit, das Himmelreich zuſpricht, nicht die Verdammniß.

Dieſem Vollendungsbegriff gemäß müſſen alſo im Chriſtenthum ſelbſt alle ſittlichen Wahrheitsmomente und alle ſittlichen Kräfte und Güter enthalten ſein, aber nicht als entlehnter, ſondern als ſelbſtändiger originaler Inhalt gefaßt und ausgebildet im Geiſte der höchſten ethiſchen Beziehung, der Beziehung auf die göttliche Lebensſtufe, alſo auch gereinigt von allem unvollkommenen und unweſentlichen Beiſatz. Demnach ſind auch die allgemeinen ethiſchen Momente im Chriſtenthum allerdings enthalten, aber nicht als daſſelbe producirend oder beſtimmend, ſondern ſie werden beſtimmt von der Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums als dem abſolut Höchſten, das die Vollkommenheit vermittelt. Die einzelnen Momente der Wahrheit ſind alſo aus dem Chriſtenthum ſelbſt zu entnehmen, und laſſen nur aus ihm in ihrer reinen Einheit mit dem Ganzen und mit dem ethiſchen Grundziel ſich gewinnen.

Iſt nun aber das Chriſtenthum die Vollendung der allgemeinen ſittlichen Begriffe und Geſetze, ſowie auch der ſittlichen Lebensentwicklung, ſo folgt auch

b) daß es, wie alles Höhere, vollends als das Höchſte zum Niedrigeren in theilweiſem Gegenſatz ſich befindet. Es bringt namentlich und weſentlich das Gute als Gnade, d. h. das Gute weder eudämoniſtiſch als bloßes Gut,

als Glückſeligkeit, noch imperativiſch als bloßes Sittengeſetz; es hebt als Gnade das ſittengeſetzliche Verhältniß nicht auf, vielmehr auch in Bezug auf das ſittliche Geſetz, wie in Bezug auf das Gute will ſeine Gnade vollendend ſein, πληρωσις und τελος του νομου (in Bezug auf ſeine Geſetze und Verheißungen); es will eben ſtatt bloßes Sittengeſetz oder bloßes Gnadengut ſittlich bildende Gnade ſein, Gnadenpädagogik, wie dies Tit. 2, 11 f. zuſammenfaßt: χαρις σωτηριος παιδευουσα, vgl. 2 Tim. 3, 16 f. παιδεια ἐν δικαιοσυνῃ. Sehen wir nun, wie im Chriſtenthum das gegenſeitige Verhältniß zwiſchen Menſch und Geſetz und ſofort das Geſetz ſelbſt beſtimmt wird vom Begriff der Gnade aus als rettender und ſittlich erziehender.

α) Im Verhältniß zwiſchen dem Menſchen, wie er iſt, und zwiſchen dem Sittengeſetz erkennt das Chriſtenthum ein ſtetiges Gegeneinanderwirken zweier einander entgegenſtehender Principien und Lebenskreiſe, einen ſtetigen Conflict zwiſchen dem Menſchen und dem Geſetz, und dieſer Conflict eben, wenn das wahrhaft Gute und das wahrhafte Gut Wahrheit werden ſoll im Menſchen, bedarf einer reellen Löſung, keiner bloß ideellen, weil es einen reellen Zuſtand gilt. Der Norm und Form des Sittengeſetzes ſteht im Menſchen ſelber gegenüber eine renitente Natur, die σαρξ, und zwar eine Natur, wie ſie eine das Ich ſelbſt beſtimmende Macht iſt, ein ἐγω σαρκικος, Röm. 7, 14. Dieſe ſiegreiche Beſtreitung des Geſetzes durch die Natur lernt der Menſch immer mehr erkennen, je weiter in ihm nicht nur das ſittliche Bewußtſein, ſondern auch das ſittliche Streben ſich entwickelt. Die ſarkiſche Natur läßt des Menſchen Selbſtbeſtimmung und Selbſtthätigkeit nicht nur nicht wahr-

haft und völlig eins werden mit dem sittlichen Gesetz, erzeugt vielmehr im eigenen Ich des Menschen einen stetigen, sogar unwillkürlichen Widerspruch mit dem Gesetz; sollen, wollen und vollbringen treten auseinander und gegeneinander. Kurz die Menschennatur als Ganzes betrachtet ist in jedem Einzelnen eine zerrissene Natur, und so auch das persönliche Leben. Wie nun aber der Mensch seinerseits in Widerspruch ist mit dem Gesetz, so ist auch das Gesetz in Widerspruch mit dem Menschen. Das Gesetz mit seinen nie befriedigten und immer wieder verletzten sittlichen Ansprüchen überführt den Menschen seiner Schuld und verurtheilt ihn, schließt ihn aus vom sittlichen Gut, und dies heißt das Christenthum den Fluch des Gesetzes. Der Mensch ist mit einem Wort statt im Gesetz unter dem Gesetz, wie er gegen das Gesetz ist. Gal. 3, 10. 23. 4, 4 f. 5, 18. In diesen reellen Widerspruch, in diesen sittlichen und richterlichen Widerspruch zwischen Mensch und Gesetz will nun das Christenthum Frieden bringen, eine reelle Lösung bringen eben als Gnade, es will nicht selbst wieder bloß Gesetz sein, sondern eben im Unterschied davon Gnade (Joh. 1, 17), aber nicht nur eine den richterlichen Widerspruch des Gesetzes auflösende Gnade, sondern zugleich auch eine den sittlichen Widerspruch im Menschen lösende Gnade, Gnade mit sittlich bildender Kraft. Röm. 6, 14 f. 8, 1 ff. Es will nämlich den Widerspruch zwischen Mensch und Gesetz lösen, einmal gegenüber der Schuld, wie sie sich fort und fort in diesem Widerspruch erzeugt und eben damit den richterlichen Widerspruch des Gesetzes, seine Verurtheilung verewigt.

In dieser Beziehung bringt die Gnade Vergebung der

Schuld, Aufhebung der Verurtheilung, jedoch nicht als bloße amneſtirende Deklaration oder als Erklärung der Strafloſigkeit, als Freiſprechung, ſondern die Vergebung muß erſt auf ſittlichem Weg ermöglicht werden, und dies geſchieht einmal von dem Mittler Jeſus Chriſtus ſelbſt nur dadurch, daß er den ſittlichen Forderungen des Geſetzes nicht nur als völlig Schuldloſer gegenüber ſteht, ſondern als vollkommen denſelben Gerechtgewordener. Dies iſt die Grundlage, welche auf Seiten Jeſu Chriſti die Vermittlung einer Vergebung, eine Löſung des richterlichen Widerſpruchs des Geſetzes erſt möglich macht. Dieſe Vermittlung ſelbſt vollzieht ſich wieder in ethiſcher Weiſe durch eine in die Verurtheilung des Geſetzes eingehende Sühnung. Der Menſch Jeſus Chriſtus bringt die dem Sündenreiz und Todesdruck unterworfene Menſchennatur zum Opfer und bringt ſie ſo zur Einigung mit der göttlichen Natur; ſo vollzieht ſich in ihm eine real-perſönliche Verſöhnung göttlicher und menſchlicher Weſenheit.*) Hiernach iſt es objectiv eine in Jeſu Chriſto ſelbſt ſittlich vermittelte Vergebung, welche die Gnade des Chriſtenthums darbietet. Ebenſo wird dieſelbe ſubjectiverſeits ſittlich vermittelt und bedingt, nämlich einmal durch perſönliche Buße als Anerkennung der zu ſühnenden Schuld und Eingehen in ihre Sühnungsform, wie ſie in Jeſu Chriſti Sterben vorgezeichnet iſt, (Röm. 6, 3), ferner durch perſönlichen Glauben als Anerkennung und Ergreifen der von Chriſto ausgehenden Einigung mit Gott. 2 Kor. 5, 19 f. Daher wird die Nachfolge Chriſti, d. h. das Eingehen in ſeinen Sühnungs- und Verſöhnungsweg

*) Vgl. Leitfaden der chriſtlichen Glaubenslehre § 29, 1. S. 112 ff.

von ihm selbst an die Spitze des Heilsweges gestellt: das Hingeben der Seele und das Kommen zum Vater durch ihn als der Weg. So löst die im Christenthum eröffnete Gnade den richterlichen Widerspruch des Gesetzes gegen die Menschen auf sittlichem Wege.

So nun auch weiter der *sittliche* Widerspruch des Menschen selbst gegen das Gesetz findet seine sittliche Lösung, dies ebenfalls auf Grund der Buße und des Glaubens, aber nicht sofern darin nur eine Sinnesänderung liegt oder eine neue Willensrichtung — dies ist nur die Einleitung und die subjective Vorbedingung, welche aber für sich und aus sich zur reellen Lösung des sittlichen Widerspruchs nicht hinreicht, da es dabei um eine in ihrem Lebensbestand sittlich geschwächte und sittlich verdorbene Natur sich handelt, welche immer wieder den Willen gefangen nimmt und den Sinn verdirbt. So erfordert die sittliche Lösung eine Naturumbildung durch Verpflanzung eines neuen Lebens in die alte Natur oder, das Leben in seinem Princip gefaßt, eines neuen Geistes. Diesen neuen Lebensgeist leitet das Christenthum ab aus dem Princip aller Geister, aus dem göttlichen Geist, den es eben nach seiner sittlichen Potenz als den heiligen Geist bezeichnet.

So nun auf Grund einer in die Sühnung Jesu Christi eingehenden Buße und eines in seine Versöhnung eingehenden Glaubens vermittelt das Christenthum *eine neue geistige Lebensbegabung und eine Personerneuerung* (*καινος ἀνθρωπος*) durch Eingehen der persönbildenden Kraft des göttlichen Geistes d. h. der höchsten sittlichen Lebenspotenz. Damit geht eben das *Wesen* des Gesetzes selber, sofern es geistig ist (Röm. 7, 14), in die Menschennatur ein, es geht im heiligen Geist ein in seinem höchsten geistigen

Princip und Begriff, als Geistesgesetz mit sittlich belebender und befreiender oder erlösender Kraft. Röm. 8, 2.

Die Gnade setzt also von einem völlig neuen Lebensprincip aus eine neue ethische Lebensanlage im Menschen, eine dem Gesetz wesentlich conforme Natur innerhalb der alten, das göttliche Geistesleben. Damit ist dann der Mensch nicht mehr gegen das Gesetz und nicht mehr unter dem Gesetz, sondern in dem Gesetz (ἔννομος) und dieses ist statt richterlich außer und wider den Menschen vielmehr mit dem Menschen, so daß das Gesetz zur lebendigen und belebenden Energie geworden, νομος ζωοποιων statt ἀποκτεινων, νομος του πνευματος της ζωης statt κατακριμα. Röm. 8, 1 f. vgl. V. 14. 2 Kor. 3, 6. Gal. 3, 21.

Der Gegensatz zum ethischen Mißverhältniß zwischen Mensch und Gesetz und die Lösung des Mißverhältnisses liegt also im Christenthum darin, daß es weder eine die sittliche Grundlage und Aufgabe nur erlassende Vergebung ist, noch eine dieselbe nur schärfende und steigernde sittliche Normirung, sondern kurz gesagt sittlich vergebende und sittlich gebende oder bildende Gnade; eben in dieser Art des Gegensatzes liegt nicht die Aufhebung des Ethischen, sondern die Vollendung des Ethischen.

Jedoch nicht nur das Verhältniß des Menschen zum Gesetz und des Gesetzes zum Menschen wird sonach ein wesentlich anderes im Christenthum, als es außerhalb des Christenthums überall ist und bleibt, sondern

β) auch das sittliche Gesetz selbst erhält damit im Christenthum seine Vollendung und zwar nach seinem Inhalt und nach seiner Form. Die inner-

liche Form des Sittengesetzes liegt von Natur nur als Gewissenszeugniß vor, wird nun aber durch die Natur-Erneuerung des Christenthums erhoben zum heiligen Geisteszeugniß, d. h. das Gesetz des Christenthums ist nicht bloßes Soll, bloß verpflichtende Macht, noch weniger verurtheilende, richterliche Macht, sondern belebende Geistes-Macht mit neuen Kräften und Gaben: erleuchtend, heiligend, beseligend. Dies sind vom heiligen Geist ausgehende Functionen, in welchen die Gewissensfunction, die imperative und judicirende, zum τελος gebracht wird.

Ferner die äußerliche Darstellungsform des Gesetzes als Vorschrift, γραμμα, als ideale Beschreibung des Guten ist zum persönlichen Vorbild in Christo erhoben, ist realisirtes Personleben oder persönliche Wirklichkeit, εἰκων, τυπος. Endlich der Inhalt des Gesetzes ist nicht bloß, wie es auf philosophischen oder theologischen Standpunkten sich findet, die vernünftige oder die kirchliche Wirklichkeit, auch nicht ein Vernunftideal oder Geschichtsideal, noch bloß sittliche Weltordnung, sondern der Gesetzesinhalt des Originalchristenthums ist gottähnliche Ebenbildlichkeit (δικαιοσυνη θεου), eine gottähnliche Gerechtigkeit, die ins Himmelreich zielt und bringt, die überirdische Weltordnung. Matth. 5, 20. 48. Also nicht bloß eine Ordnung, die auf das Zeitleben und auf seine Formen berechnet ist, sondern eine auf die Ewigkeit berechnete sittliche Ordnung, die Ordnung der Verähnlichung mit Gott bringt das Christenthum. Es sind die übernatürlichen Lebensgesetze, in denen der göttliche Geist sein Leben ausprägt, und diese stellen sich vermenschlicht dar in Jesus Christus.

Jesus Christus mit seinem gottmenschlichen Leben ist der

lebendige und einzige Normaltypus des christlichen Lebens, ist objectiv das persönliche Gesetz, und dies wird er auch subjectiv in der lebendigen Einzeugung seines Geistes, unter Voraussetzung des Glaubensgehorsams von Seiten des Menschen; dadurch gestaltet sich Christus zum substantiell lebendigen Gesetz des Menschen, wird das bestimmende Wesen in ihm, nicht bloß eine bestimmende Norm. Indem dies geschieht, kann und soll eben damit das Gesetz Wesen und Wirklichkeit erhalten auch im persönlichen Denken und Wollen des Menschen, in der innern und äußern Selbstthätigkeit und zwar das Gesetz in seiner höchsten Geistesbeziehung, in der Beziehung zum göttlichen Leben der Ewigkeit, zum Himmelreich. So entwickelt sich die specifisch christliche Tugend, die ethische Christusgestalt mit ihrem Gnadengut des Himmelreichs.

Aus der bisher entwickelten Eigenthümlichkeit des Christenthums ergeben sich nun aber auch

c) für die christliche Ethik selbst eigenthümliche Grundbestimmungen, wenn diese Ethik dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums entsprechen soll. Eine wahrhaft christliche Ethik hat es hienach nicht mit einem Gesetz zu thun, das nur als abstracte Forderung sich hinstellt, das nur präceptiv dem Menschen gegenübertritt als etwas ihm Aeußerliches; aber auch nicht mit einem solchen Gesetz, das der menschlichen Natur schon immanent ist, oder auch wie es nur unmittelbar aus einem allgemeinen oder individuellen christlichen Bewußtsein resultirt, sondern sie hat es zu thun mit dem überweltlichen Lebensgesetz der Gottähnlichkeit, wie es allein normal in Christi Persönlichkeit sich darstellt. Insofern hat es die christliche

Ethik zunächst allerdings mit etwas dem Menschen Aeußerlichem zu thun, aber in Voraussetzung der Glaubensverbindung mit Jesu Christo verinnerlicht das Christenthum dieses Lebensgesetz durch den heiligen Geist Jesu Christi und durch seine Naturerneuerung. Durch diese Verinnerlichung kommt aber das christliche Lebensgesetz dem Menschen nicht nur zum Bewußtsein als Norm, sondern eben in dem Geist, in dem es sich verinnerlicht, ist das Christo eigene Lebensgesetz wesenhaft enthalten (Röm. 8, 2), und dieses besteht so als ein dem Menschen inneres geistiges Sein, nicht als bloßes subjectives Bewußtsein. Das Christenthum verinnerlicht sein in Christo aufgestelltes Gesetz real, nicht bloß ideal.

Indem nun das Gesetz des Christenthums seine einzige und stetige Begründung hat in eigenen Principien, in Christus mit seinem Geisteszeugniß, und in einer davon ausgehenden neuen Anlage und Fortbildung des persönlichen Lebens, so muß eine Ethik, die wahrhaft eine christliche sein soll, eben auf diese specifisch christlichen Principien als auf ihre Genesis zurückgehen, nicht aber auf die allgemein sittliche Anlage, mit der es die philosophische Ethik zu thun hat, oder auf einen bloß kirchlichen Impuls, christliches Bewußtsein u. s. w., was immer den beschränkten Subjectivismus an die Stelle der göttlichen Causalprincipien setzt und an die Stelle des Normallebens in Christo. Die christliche Sittlichkeit wird nicht hervorgebracht durch bloßen Pflichtbegriff und durch bloß pflichtmäßiges Wollen, nicht dadurch, daß nur das Bewußtsein und der Wille des Subjects mit dem christlichen Soll geeinigt gedacht wird. Bei dieser bloß psychologisch formellen Fassung des Christlichen fehlt es immer an der Kraft und an der objectiven Norm zur Realisirung, es fehlt an den

eigentlichen Causalprincipien oder an den Realprincipien. Das Christliche muß im subjectiven Bewußtsein und Willen eben als Sein und Wesen sich setzen und fortbilden; nicht als bloße Form und Norm, sondern vor Allem als neue Substanz, als Geist von Gott mit seinen eigenthümlichen Lebenseinflüssen und Lebenskräften, sonst bringt es der Mensch nicht einmal zum wirklichen Erkennen und Wollen des specifisch Christlichen, höchstens zum Ahnen, Sehnen und Verlangen. Die christliche Sittlichkeit entwickelt sich also theoretisch und praktisch nicht aus irgend welchem anthropologischen und kosmischen Leben, sondern nur aus dem Normalleben in Christus, ferner nicht durch eine bloße ideale Einigung mit Christus, nicht dadurch, daß nur eine Idee von Christus percipirt wird im Denken und Wollen, sondern christliche Sitte wird nur erfaßt und verwirklicht durch eine persönliche Lebenseinigung mit Christus, welche den specifischen Geist Christi als neue Substanz im Menschen setzt. Es ist Wesens-Einigung, nicht bloße Denk- und Willens-Einigung, was das Substrat christlicher Ethik bildet, und diese Einigung basirt auf Seiten des Subjects sowohl für ihr Entstehen wie für ihr Bestehen auf einem fortlaufenden eigenthümlich moralischen Centralakt, auf Buße und Glaube, dies wieder in specifischer Gestalt, nämlich in Beziehung zu den gottmenschlichen Thatsachen in Jesu Christo, zu seiner Sühnung und Versöhnung und zu dem dadurch aufgeschlossenen Himmelreich. Dies Alles muß sich im System der Ethik näher bestimmen.

Das bisher Entwickelte genügt, um einzusehen, daß eine christliche Ethik auch in formeller Beziehung zweierlei verbinden muß, nämlich das Christliche als Sollen und das Christliche als eigenthümliches Sein, und zwar das letztere als

Grundlage des ersteren, als neue Lebensanlage im Menschen; mit andern Worten: die christliche Ethik muß mit einander verbinden den Begriff des Organischen und den des eigentlich Moralischen, d. h. einerseits die Organisation, die reale Begründung und Entwicklung des Christlichen als eines eigenthümlichen Lebensprocesses im Subject, andrerseits daraus hervorgehend nicht nur einen Impuls, sondern ein wirkliches Soll, eine sittliche Verpflichtung, und dem entsprechend eine Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit des Subjects, die durch geistige Bestimmungsgründe, nicht durch bloße Impulse, normirt ist. Die christliche Ethik darf nicht einseitig Sittenlehre sein, Moral, sonst fällt sie in den außerchristlichen Standpunkt, wo dann das Christliche nur eingeschoben wird, immer nur ein Accidens ist, in das Gesetzesfachwerk, in die moralischen Kategorien, worüber das Christliche gerade seinen specifisch sittlichen Inhalt einbüßt, seinen überweltlichen gottebenbildlichen Lebensbegriff in Christi Persönlichkeit, weil dieser nicht aus dem bloß moralischen Lebensboden erwächst. Die christliche Ethik darf aber andrerseits auch nicht bloß sittliche Naturbeschreibung sein oder Entwicklungsgeschichte, die das Christliche nur aus der idealen oder historischen Anschauung zum Bewußtsein zu bringen hätte, als ob dasselbe wie ein geistiger Naturproceß oder wie eine sociale Sitte sich fortpflanze und gestalte, sonst fällt die Ethik in den ebenso außerchristlichen, empiristischen, fatalistischen oder pantheistischen Standpunkt, wo das christliche als ein innerlich oder äußerlich determinirtes Sein erscheint. So darf das Organische nicht gefaßt werden. Dagegen ist das Organische, oder das objectiv sich Setzende und Entwickelnde, wenn man es richtig auffaßt, allerdings das Grundmoment im christlichen Leben,

sofern die sittlich selbstthätige Entwicklung desselben in der schöpferischen Gnade ihren Grund und Bestand hat, in einer neuen Lebens-Organisation, im göttlichen κτιζειν und in dem heiligen Geistes-Organismus Jesu Christi, nicht im bloßen Setzen und Halten neuer Gebote.

Dieses Hauptmoment oder die Auffassung des christlichen Lebens als wurzelnd im Empfang eines neuen innern Naturprincips und als organisatorische Entfaltung desselben muß denn auch die Anlage einer christlichen Ethik bestimmen, nicht wie gewöhnlich der gesetzliche Pflicht- und Tugendbegriff, sonst ist es keine Gnaden-Ethik, keine χαρις σωτηριος, sondern eine Gesetzes-Ethik. Aber ausschließen oder schwächen und auflösen darf den Gesetzesbegriff, den Pflicht- und Tugendbegriff die christliche Ethik ebensowenig; sie darf das christliche Leben nicht so fassen, als ob es sich entwickelte ohne stetige moralische Bedingtheit und moralische Vermittlung durch ein bestimmtes verpflichtendes Sollen und durch ein entsprechendes freies Wollen und Thun, sonst ist die Gnade keine wahrhaft ethisch erziehende, keine χαρις παιδευουσα. Die christliche Ethik hat vielmehr den Gesetzes und Pflichtbegriff aufzunehmen in ihre Gliederung, sie hat überhaupt das Moralische durchzuführen als die subjective Grundbedingung, als Geist, Form und pädagogisches Ziel des christlichen Lebensorganismus.

Deutlicher wird das Verhältniß des Organischen und Moralischen namentlich bei der Lehre von der Wiedergeburt sich herausstellen.

Wir bestimmen nun

III. Die Eintheilung oder Gliederung der christlichen Ethik.

Wir müssen hiefür noch einmal anknüpfen an die Grundgedanken, von denen sie auszugehen hat. Die göttliche Gnade in Christo ist zufolge der biblischen Darstellung zu denken als etwas in der Person Christi und durch Christum fortdauernd Präsentes und lebendig Wirksames. Die Gnade ist in ihm und wird durch ihn präsent als das Leben, wie es ein ewiges ist, überirdischen Gehaltes und überirdisch geistiger Kraft, als das gottähnliche Leben. Dieses ist in dem gegenwärtigen Weltsystem objectiv angelegt und wirksam vermöge der Himmel und Erde umfassenden oberhauptlichen Stellung Christi in Verbindung mit seinem Wort und Geist; es besteht als selbständig organisirtes System, als Himmelreich. In dieser stetig objectiven Gegenwärtigkeit und Wirksamkeit reproducirt die Gnade innerhalb der Christo sich anschließenden Menschheit ihren eigenthümlich subjectiven Entwicklungsproceß, und zwar so, wie sie ihn objectiv in Christo bereits absolut normal entfaltet und abgeschlossen hat. Dieser subjective Entwicklungsproceß nun, wie geht er vor sich? Die Gnade bietet zu ihrem Lebenssystem offenen Zutritt an, sie ladet ein zieht an sich oder attrahirt, indem sie das Erkennen und Wollen des Menschen mittelst ihres eigenthümlichen Wortes für sich anspricht, oder indem sie beruft, so daß der Mensch seine Stellung in ihr einnehmen kann durch freie Ergebung in Buße und Glaube. Um dann den ihr entsprechenden Lebenscharakter hervorzubilden, wirkt die Gnade als Heilsgnade bei den in sie Berufenen und Eingetretenen fort und

477575

fort mit erziehender Bildungskraft, ſie entwickelt eine ſittliche Pädagogik (Tit. 2, 12), und zwar wird dieſe ihre ſittlich pädagogiſche Entwicklung innerhalb der Subjecte vermittelt durch denſelben Chriſtus, wie ihre objectiv hiſtoriſche, indem er in ſeiner perſönlich verſöhnenden Gerechtigkeit auch zur perſönlichen Heiligung wird. Tit. 2, 14 iſt das V. 12 genannte παιδεύειν der Gnade zurückgeführt auf den für uns gegebenen Chriſtus. Die Entwicklung ſelbſt erfolgt dann in Kraft und im Nachbild des Entwicklungsgangs, wie er im perſönlichen Leben Jeſu Chriſti zuſammengefaßt iſt. Dies hebt hervor Röm. 6, 4 ff.; ebenſo Eph. 2, 4—6. Unter dieſer Bildungsthätigkeit der Gnade geſtaltet ſich ein neues Leben im Menſchen, Chriſtus erfüllt und beſtimmt mit ſeinem eigenen Geiſt den Menſchen, wird ſo zum Chriſtus im Menſchen, zum individuellen Menſchentypus, zum neuen Menſchen im alten Menſchen, ſo daß ſich das Chriſtliche im Menſchen nun als ſelbſtändiges Leben geſtalten und bethätigen kann und ſoll, als neues Perſonleben. Endlich mittelſt ihrer eigenthümlichen Bildungsmittel, wie ſie in Chriſtus, ſeinem Wort und Geiſt principiell concentrirt ſind, vereinigt die Gnade die ihr angehörigen Individuen auch zu einem organiſirten Ganzen, zu einer chriſtlichen Gemeinde-Corporation; dieſe mit den Gnadenmitteln in ihrem Schooße bildet eine lebendige Gnadenökonomie innerhalb der Menſchheit und entwickelt ſich als der Leib des neuen Chriſtuslebens, d. h. als die von Chriſtus innerlich belebte, gliedliche Darſtellung und Vermittlung nach außen. Indem wir alſo vom Entwicklungsproceß des chriſtlichen Lebens ausgehen, erſcheint derſelbe als beſtimmt von der erziehenden Bildungsthätigkeit der Gnade, oder als

pädagogiſche Entwicklung des chriſtlichen Lebens, und dabei ſtellt ſich uns daſſelbe nach drei Geſichtspunkten dar, nach ſeinem Bildungsgang, nach ſeinem darin ſich entwickelnden individuellen Typus und nach ſeiner einheitlichen Vergliederung. Das erſte, der Bildungsgang beruht auf den Kräften und Kraftwirkungen der Gnade, auf ihrer Dynamik; das zweite, der Typus des chriſtlichen Lebens beruht auf dem eigenthümlichen Lebensinhalt der Gnade, auf ihrer Subſtantialität; die Vergliederung des chriſtlichen Lebens beruht auf dem Beſtehen und Wirken der Gnade als organiſches Syſtem, alſo auf ihrer Organik.

Die pädagogiſche Gnaden-Entwicklung des chriſtlichen Lebens iſt alſo darzuſtellen nach ihrer Dynamik, Subſtantialität und Organik. Die Dynamik befaßt die Bildungsthätigkeit des heiligen Geiſtes in Verbindung mit den individuellen Bildungskräften und Formen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Die Subſtantialität des chriſtlichen Lebens befaßt das Liebesweſen Chriſti als das ſubſtantielle Geſetz oder als den beſtimmenden Normal-Inhalt des perſönlichen Lebens, wozu als beſondere Theile gehören Gottesliebe, Selbſtliebe und Nächſtenliebe. Die Organik befaßt das Gemeindeleben mit ſeinen eigenthümlichen Bildungsmitteln fürs chriſtliche Leben, mit den Gnadenmitteln.

In dieſen drei Theilen, der Dynamik, Subſtantialität und Organik haben wir aber das chriſtliche Leben nur als ein ſchon in der **Entwicklung** begriffenes; es fragt ſich aber auch, wie dieſe Entwicklung des chriſtlichen Lebens einerſeits ſelbſt zuvor **begründet** wird, objectiv von Seiten der Gnade, ſubjectiv von Seiten des Menſchen, und wie andrerſeits in

und aus der Entwicklung das christliche Leben sich in die **ethische Erscheinung** als persönliches herausſetzt. Einerſeits nämlich ſetzt die pädagogiſche Entwicklung voraus eine göttliche Grundlage, aus welcher ſich jene nach allen ihren Seiten genetiſch ableitet oder ſich erzeugt. So ſind der pädagogiſchen Entwicklung voranzuſtellen die urſächlichen Hauptmomente der neuen Lebensbildung, die Principien, die Grundordnung und die Grundakte derſelben. Darin liegt die genetiſche Anlage der chriſtlichen Lebensbildung, welche für die pädagogiſche Entwicklung derſelben die Vorausſetzung bildet.

Die pädagogiſche Ausbildung ſetzt voraus das in ſich ſelbſt beſtehende reine Sein und Wirken der Gnade oder das in Chriſto zuſammengefaßte göttliche Lebensſyſtem und ſein Eingehen in den Menſchen. Dieſes bietet eben die Principien des chriſtlichen Lebens dar. Andrerſeits erzielt die pädagogiſche Entwicklung ein ihr entſprechendes Produkt, **eine praktiſche Erſcheinung des chriſtlichen Lebens** für die Welt. Dies iſt das chriſtliche Tugendleben. Seinen Beſtand erhält letzteres in der ſittlichen Selbſtbildung, ſein Ausdruck iſt eine eigenthümlich ſittliche Perſönlichkeit und eine eigenthümlich ſittliche Geſellſchaftsordnung.

So ergibt ſich uns für die chriſtliche Ethik folgende Eintheilung in drei Hauptſtücke:

1) Hauptſtück. Die genetiſche Anlage der neuen Lebensbildung
   a) betrachtet nach ihren Principien;
   b) nach ihrer Grundordnung;
   c) nach ihren Grundakten.

2) Hauptstück. Die pädagogische Entwicklung oder die Ausbildung des christlichen Lebens
   a) nach ihrer Dynamik;
   b) nach ihrer Substantialität;
   c) nach ihrer Organik, wobei Bildungsform und Kräfte bei Punkt a in Betracht kommen, Bildungsgesetz bei Punkt b, Bildungsmittel bei Punkt c.
3) Hauptstück. Die ethische Erscheinung des christlichen Lebens, das christliche Tugendleben, wie es sich darstellt
   a) in der sittlichen Selbstbildung des Christen;
   b) in der sittlichen Persönlichkeit des Christen; und
   c) in der christlichen Gesellschaftsordnung.

IV. Die Methode der christlichen Ethik, ihr Verhältniß zur Wissenschaft und zur Schrift.

Alles dies ist bei der Ethik dasselbe wie bei der Dogmatik, wenn erstere nämlich mit dieser gleichartig dem Organismus oder dem realen System der christlichen Lehre entsprechen soll. Vgl. daher Einleitung in das System der christlichen Lehre, 1. Abschnitt, und § 9 der dogmatischen Vorlesungen, und meine Antrittsrede in Basel.

Nur über das Verhältniß der christlichen Ethik zum alten Testament eine besondere Bemerkung. Das alte Testament darf allerdings nicht unmittelbar und unterschiedslos der christlichen Lebenslehre zu Grunde gelegt werden, ist aber darum nicht gar nicht zu berücksichtigen oder nur äußerlich historisch zu vergleichen. Das alttestamentliche Sittengesetz nämlich nach seinem δικαιωμα, wie das neue Testament es bezeichnet, nach seinen wesentlichen Gerechtigkeitsbestimmungen oder nach seinem sittlichen Gehalt soll eben im Christenthum

die Erfüllung finden, Matth. 5, 17—20; Röm. 8, 4. Dies aber durch Vermittlung und im Sinn des chriſtlichen Geiſtesgeſetzes der Liebe, d. h. der Freiheit, nicht des altteſtamentlichen Zwanges (Röm. 8, 15. 13, 8—10); ferner mit überirdiſcher, nicht irdiſcher Zweckbeſtimmung (Matth. 5, 3. 10. 12. 6, 33. Kol. 2, 2), letztere der erſteren untergeordnet und eingeordnet. Dagegen die hiſtoriſche Aeußerlichkeit, die örtliche und zeitliche Beſonderheit, in welcher der ſittliche Inhalt des alten Teſtaments ſich darſtellt, fällt für die chriſtliche Ethik weg, weil jenes zur bloßen präformatoriſchen Abſchattung des im Chriſtenthum weſenhaft ſich Darbietenden gehört (vgl. Ebräerbrief), eben damit aber fallen auch weg alle diejenigen altteſtamentlichen Geſetzesbeſtimmungen, die nur auf dieſe Aeußerlichkeit der Form ſich beziehen, ſo alſo namentlich die Cultusbeſtimmungen und die auf die hiſtoriſche Form des bürgerlichen und politiſchen Lebens bezüglichen. Immerhin aber iſt der weſentliche Inhalt des altteſtamentlichen Geſetzes, ſein ſittlicher Gehalt im N. T. ſelbſt vorausgeſetzt, als vorbildend für die chriſtliche Lebensentwicklung, als Uebergangsſtufe (ſ. Galaterbrief),*) und in dieſer propädeutiſchen Bedeutung iſt es auch gehörigen Orts wenigſtens an Hauptpunkten in der chriſtlichen Ethik zu berückſichtigen, z. B. bei der Buße, ſofern dieſe in die Uebergangsſtufe zum Chriſtenthum fällt. Aber nicht nur das, das alte Teſtament dient auch manchen ſittlichen Beſtimmungen des neuen Teſtamentes, die das letztere nur andeutet, eben weil es das alte Teſtament vorausſetzt, zur Erläuterung und zur

*) Die nähere Darſtellung wäre Aufgabe einer bibliſchen Rechtslehre; zu empfehlen: Göttliches Recht und der Menſchen Satzung, von einem Juriſten. Baſel 1839.

concreten Beſtimmung, ſo über die Furcht Gottes, über Gerechtigkeit im engern Sinn als Rechtlichkeit u. ſ. w. Ueberhaupt leiſtet das altteſtamentliche Geſetz ſubſidiariſchen Dienſt, ſo weit das Chriſtenthum die irdiſche, äußere Ordnung, die allgemein ſittlichen Fundamentalbeſtimmungen als Baſis ſeiner höhern geiſtigen Ordnung berückſichtigt oder vorausſetzt. Außer dem Geſetz iſt aber noch eine andere Seite des alten Teſtaments zu berückſichtigen; wie das Chriſtenthum mit ſeiner ſittlichen Ordnung zurückdeutet in die altteſtamentlichen Geſetzesbeſtimmungen, ſo enthält auch das alte Teſtament, namentlich in den Propheten, bereits Vorandeutungen auf das innere geiſtige Leben ſelbſt, das mit dem Chriſtenthum eintritt, und ſo liefert es neben den allgemein ſittlichen Fundamentalbeſtimmungen auch die stamina, die Grundzüge für die eigenthümlich chriſtlichen Lebensbegriffe, z. B. für die Wiedergeburt. In allen den genannten Beziehungen hat die chriſtliche Ethik das alte Teſtament propädeutiſch zu verwenden, ſofern darin theils das Geſetzliche oder allgemein Sittliche ſich explicirt, theils das Geiſtliche darin ſubſtruirt iſt.

Erſtes Hauptſtück.

Die genetiſche Anlage der chriſtlichen Lebensbildung.

I. Die Principien der neuen Lebensanlage.

Vorbemerkung.

Wenn wir hier von Principien des chriſtlichen Lebens ſprechen, ſo iſt dies nicht zu verwechſeln mit dem, was ſonſt mit dem Namen Moralprincipien bezeichnet wird. Unter einem Moralprincip verſteht man nämlich am gewöhnlichſten die allgemeinſte Norm, nach welcher ſich das ſittliche Handeln in ſeinen weſentlichen Beziehungen ſoll beſtimmen können, oder einen oberſten Grundſatz, welcher das, was weſentlich zu ſittlicher Geſinnung und Handlung gehört, ſo einheitlich ausdrückt, daß wenigſtens die hauptſächlichſten ſittlichen Gebote ihrem Inhalt nach daraus abgeleitet werden können. (Vgl. Rothe, Ethik, S. 196, § 89, Anmerk.) Beſtimmter nennt man dies das höchſte materielle Princip, und es ſoll dadurch zugleich eine ſyſtematiſche Einheit in die Moral gebracht werden. Neben dieſem ſogenannten materiellen Princip formulirt man dann weiter ein Erkennungs-Princip als ein Kriterium für die Wahrheit oder Falſchheit der ſittlichen Gebote, weiter ein Verpflichtungsprincip, das den entſcheidenden Grund angeben ſoll, warum

man die sittlichen Gebote zu thun habe, und endlich fordert man noch ein Princip der Willensbestimmung oder eine kurze Formulirung der sittlichen Gefühle und Antriebe, durch welche der Wille zum sittlichen Gehorsam zu bestimmen sei. — Diese ganze Unterscheidungsweise macht schon an und für sich den Eindruck, als wäre eine künstliche Maschine stückweise zusammenzusetzen und in Bewegung zu bringen, und sie ist ein klarer Beleg, wie zerstückelt und mechanisch das ethische Leben von der Schulmoral aufgefaßt wurde und wie formalistisch behandelt. Die christliche Ethik ist dabei überhaupt nur gedacht vom Standpunkt des Gesetzes als eine formell systematische Zusammenstellung von Sittengeboten und Pflichten, nicht aber vom christlichen Standpunkt des Geistes als Lebens-Pädagogik. Hier gilt es vor Allem die Grund-Ursachen, aus denen sich das christliche Leben selbst, wenn es irgend bestehen soll, ableitet, erhält und fortbildet, also die Realprincipien desselben im Unterschied von jenen Formalprincipien.

In diesen Realprincipien liegen auch die vollständigen Principien eines christlichen Moralsystems: in Christus ist das oberste Gesetz gegeben und die durchgängige Verpflichtung zu seiner Erfüllung; im Geiste Christi als immanent gewordenen liegt auch das Princip der Willensbestimmung, in Christi Wort das durchgängige Erkenntnißprincip. Alle diese Principien aber fassen sich einheitlich zusammen in Christus selbst, wie er als Geist im Wort sich offenbart; subjectiverseits aber faßt sich Alles principiell zusammen im Glaubensverhältniß eben zu diesem Christus.

§. 1. Christus mit seinem Geist und Wort.

Es könnte bei dieser Aufstellung des christlichen Princips scheinen, Gott als Vater verliere seinen principiellen Rang, wie er ihm als der absoluten Ursächlichkeit auch in der Heilsökonomie zukommt; allein der ganze Lebensinhalt Christi ist nichts Anderes als die in ihm erschienene Gnade, die Vaterliebe Gottes, und diese so, wie er im Sohn sein eigenes Leben d. h. göttliches Geistesleben, ewiges Leben mittheilbar macht und mittheilt an die in Sünden todten Menschen. 1. Joh. 4, 9. Eph. 2, 1—10. Alles was Christus hat, bezeichnet er selbst als Gabe und Habe vom Vater, und was er wirkt, bezeichnet er als Werk des Vaters. Im Vater liegt also die absolute Ursächlichkeit, das Urprincip der durch Christum vermittelten Gnade und alles dessen, was aus ihr hervorgeht, so auch das Urprincip der ethischen Wirksamkeit der Gnade und ihrer ethischen Erzeugnisse.

Ist nun aber Alles in Christo Gabe und Werk des Vaters, so scheint wieder auf der andern Seite für Christus keine selbständige Stellung übrig zu bleiben, namentlich nicht zur Gnade und zu ihrer ethischen Sphäre. Allein hier kommt noch zweierlei in Betracht. Einmal

a) schon vor Erscheinung der göttlichen Gnadenliebe in Christo, ja schon vor Grundlegung der Welt existirt Christus, und zwar eben selbständig als der Geliebte Gottes. Gott ist ihm (als Vater dem Sohn) immanent mit seinem vollen göttlichen Lebensbegriff und mit der Fülle seiner Liebe, und eben nur diese vorweltliche Urliebe Gottes zum Sohne und im Sohne begründet sowohl die Weltschöpfung als auch die Gnadenerscheinung der göttlichen Liebe in Christo. Aus dem

gegenseitigen selbständigen Liebesverhältniß zwischen Vater und Sohn entspringt eben die Gnadenbestimmung über die Menschheit im vorweltlichen Christus und die Gnadenmittheilung an sie im erschienenen Christus. Eph. 1, 4—6. Joh. 17, 24. 26. Also eben in seinem persönlichen Urverhältniß zum Vater, wie in seiner geschichtlichen Erscheinung ist Christus der principielle Grund aller göttlichen Vatergnade für die Menschheit. Ferner

b) indem in der Erscheinung Christi die Liebe des Vaters ihre Lebensfülle herausetzt als Gnade für die Menschen, geschieht dies so, daß alles dem Vater Eigenthümliche und den Menschen Bestimmte zuvor selbständiges Lebenseigenthum im Menschensohne wird. Joh. 17, 10. 5, 26. Vermöge dieser Selbständigkeit ist Christus der Mittler aller göttlichen Lebensmittheilung, nicht bloß unselbständiges Mittel und Werkzeug: er gibt daher den Seinigen sein Leben zu eigen, wie ihm der Vater das seinige gegeben hat als ihm eigenes. Joh. 6, 33. 47 f. 57. 14, 19, vgl. Kol. 1, 27 (der Christus in euch), Eph. 5, 30. 32. Durch seine Selbsthingebung für die Menschheit und durch seine Selbstmittheilung an die Menschen oder durch seine Verinnerlichung in ihnen realisirt sich eben die Verklärung des Vaters in der Menschheit und die Verklärung der Menschheit in Gott, nachdem diese gegenseitige Verklärung in der Person Christi selbst durch seine Erscheinung und Entwicklung als Mensch bereits urbildlich vollzogen ist.[1])

[1]) Die Menschen werden Menschen Gottes nur dadurch, daß Christus der Gottmensch ist und seine Herrlichkeit mit ihnen theilt. Joh. 17, 22 bis 24, vgl. 10 ff. Eph. 4, 6 u. 8. Vgl. Steinhofer's Predigten über die Haushaltung des Dreieinigen Gottes, S. 182. Tüb. Ausg. Dr. J. T. Beck, Lehrwissenschaft I. 2. Aufl. S. 564 ff.

Christus ist also selbständiger Weise sowohl
a) der principielle Grund als
b) der principielle Vermittler aller Gnade und Gabe des Vaters für die Menschheit; in ihm bleibt einerseits der Gnadenwirksamkeit des Vaters ihre durchgängige Ursächlichkeit, indem Alles, was Christus hat und gibt, nur die Liebe ist, mit welcher der Vater ihn liebt als den Sohn, andererseits bleibt unser Gnadenempfang durchgängig abhängig eben von Christo, indem nur in ihm und nur um seinetwillen und nur durch ihn der Vater uns liebt. Die göttliche Ursächlichkeit des Vaters und unsere durchgängige Abhängigkeit von Gott treffen also beide in Christo zusammen, indem er die Gnade als Gabe vom Vater an ihn und als seine Gabe an uns in principieller Selbständigkeit zusammenfaßt. Letztere steht also fest.

Es fragt sich nun noch: wie ist Christus in seiner principiellen Stellung näher zu bezeichnen? Es geschieht dies kurz, wenn er der Herr und das Haupt heißt, wobei wieder nicht zu vergessen ist, daß es der Vater ist, welcher ihn zum Herrn gemacht, zum Haupt gesetzt hat. Apostelg. 2, 36. Epheser 1, 21 f. Hiebei wird Christus als der menschlich existirende Gottessohn gedacht, aber auf dem Throne des Vaters d. h. in der Centralsphäre des göttlichen Reichs- und Regierungssystems; dies ist sein Standpunkt als Herr und Haupt. Hiernach ist Christus, wenn wir seine principielle Stellung innerhalb der göttlichen Reichsökonomie näher bezeichnen wollen, Centralprincip der Gnade und ihres neuen Lebens, das Princip, welches aus Gott heraus Alles in sich selbst beschließt und aus sich heraus souverän mittheilt als der Herr. Die persönliche Verbindung mit Jesu

Christo, mit seiner Person bildet daher für den Menschen die absolute Voraussetzung und Grundlage eines Lebens im göttlichen Sinn und so namentlich des wahrhaft ethischen Lebens. Als Centralprincip steht dann auch Christus nicht blos neben Geist und Wort, sondern mit Geist und Wort da; sie sind ihm immanent und er ihnen; Geist und Wort sind erst in ihm und durch ihn herausgesetzte Principien, sofern er selber das persönliche Wort ist, der λογος, welches erst das neue Wort der Gnadenoffenbarung, das neue Lehrwort begründet, und ebenso ist er der menschheitlich persönlich gewordene Geist (2. Kor. 3, 17), der die neue Geistesausgießung begründet. Ebendaher sind nicht nur durch ihn, sondern auch aus ihm Wort und Geist herausgesetzt als neue Lebensprincipien, nämlich als ausgesprochenes Wort ῥημα und als herbeigerufener und ausgegossener Geist παρακλητος. Indem nun Christus diese Principien aus sich herausſetzt, theilt er in ihnen sein eigenes Wesen zeugend mit, d. h. durch Bezeugung im ῥημα und durch Einzeugung im πνευμα, und so ist er die Grundsubstanz des ganzen neuen Lebens, wie es durch Wort und Geist vermittelt wird. Also das, daß er die göttliche Substanz des neuen Lebens oberhoheitlich als Herr und Haupt in sich centralisirt und aus sich principiell entwickelt mittelst des Wortes und Geistes, dies ist das Besondere, das Eigenthümliche bei Christo in seiner ökonomischen Stellung und gibt ihm eben den Rang des Centralprincips, wie im christlichen Lebensgebiet, so in der christlichen Ethik.

Wir haben nun das gegenseitige Verhältniß von Christus, Geist und Wort eingehender zu bestimmen:

I. Von Christus.

Um die volle Bedeutung von Christo zu gewinnen, dürfen wir nicht bloß anknüpfen an das Gesetz und an das Mißverhältniß des Menschen zum Gesetz; dieses selbst hat seinen Ursprung in einer Veränderung des ursprünglichen menschlichen Verhältnisses zu Gott; daher in der Wiederherstellung des normalen Urverhältnisses und in der vollendenden Entwicklung desselben kommt erst die volle ethische Bedeutung Christi zu Tage, nicht in der bloßen Ausgleichung des gesetzlichen Mißverhältnisses.

Die menschliche Natur wird in der Offenbarungslehre aufgefaßt als göttlichen Ursprungs und zwar so, daß sie vermöge dieses Ursprungs in göttlicher Gleichartigkeit angelegt und zur selbständigen Entwicklung derselben bestimmt ist. Das Menschenleben soll von der göttlichen Anlage aus durch normale Entwicklung derselben seine Vollendung erhalten in Gott, im göttlichen Wesen selbst. Eine solche Entwicklung ist aber nicht nur nicht wirklich geworden, sondern unmöglich durch den menschlichen Abfall von Gott, indem dieser zugleich ein Herausfallen ist aus der anerschaffenen Grundbestimmung, aus der Gott gleichartigen Grundanlage und Grundform unserer Natur, daher war und ist die Folge des Abfalls von Gott: Naturzerfall, Tod im geistigen und physischen Sinn. Die geschichtliche Entwicklung der Menschheit befindet sich mithin nicht nur in einem moralischen Widerspruch mit dem göttlichen Gesetz (vgl. Einl. II. 2. α.), sondern vor Allem in einem essentiellen, in einem Naturwiderspruch mit dem göttlichen Wesen, wie es ihr theils schon immanent ist als anerschaffene Anlage, theils noch transcendent

über ihr ist als höchstes Ziel. Ebenso ist nun auch das göttliche Wesen selbst (nicht nur das göttliche Gesetz) im Widerspruch mit der menschlichen Lebensentwicklung: diese ist eine wachsende Entfremdung, welche Gott und Menschen immer weiter auseinander trennt und in Gegensatz zu einander bringt. Unsere Grundbestimmung aus Gott und zu Gott gewinnt so ewig keine Realität. Die Realisirung derselben kann in diesem gegenseitigen Wesens-Widerspruch allein geschehen durch eine wesenhafte Versöhnung des Göttlichen mit dem Menschlichen. Diese in Jesu Christo sich vollziehende Versöhnung steht nicht als ein bloßes historisches Ereigniß da, als wäre Christus mit seiner That äußerlich zwischen Gott und Menschen hineingetreten, um wie zwischen zwei Gegnern zu vermitteln. Die bei der Versöhnung in Betracht kommenden Persönlichkeiten, Gott, Christus und Mensch, kommen nicht in Betracht als nebeneinander stehende Individuen, sondern vorausgesetzt ist die anerschaffene Wesensverbindung zwischen Gott und Menschen, und diese selbst ist von ihrem Ursprung aus, von der Schöpfung an bereits vermittelt eben in dem Wesen Christi als dem wesenhaften Abbild des göttlichen Wesens und dem wesenhaften Urbild des menschlichen. So ist Christus auch der einzig mögliche Mittler gegenüber der begonnenen und fortschreitenden Auflösung dieses in Christi Urwesen vermittelten Wesensverbandes zwischen Gott und der Menschheit, und zwar handelt es sich dabei um die Menschheit eben in ihrem generellen Wesen, um die menschliche Natur, nicht um eine größere oder geringere Menge von Individuen nur. Es handelt sich also bei der Vermittlung zwischen Gott und Menschheit um eine neue Vereinigung des menschlichen Naturwesens, des unter der Entfernung von Gott Fleisch ge-

wordenen mit dem Geistesweſen der göttlichen Natur. Für dieſen Zweck vollzieht Chriſtus als Menſch-Gewordener zunächſt in ſeiner eigenen Perſönlichkeit eine Ineinanderbildung des göttlichen Geistesweſens und des in der Entgöttlichung begriffenen Menſchenweſens, der Fleiſchesnatur. Da war denn das Fleiſch eben zu *opfern* (dieſes iſt die *Sühnung*), damit dasſelbe der Erfüllung d. h. der völligen Durchdringung mit dem göttlichen Weſen, der Verklärung zugänglich werde. Ueberall wird ja das Niedrige und Unvollkommene nur durch Zerſetzung, Auflöſung, Sterben der Vereinigung zugänglich mit dem Höheren und Höchſten.

Dieſe durch Sühnung ſich vollziehende *Vereinigung des menſchlichen Naturweſens mit dem göttlichen* oder der menſchlichen Fleiſches-Natur mit dem göttlichen Geiſtesweſen iſt mit einem Wort die *Verſöhnung*, iſt alſo etwas in Chriſti eigener Perſönlichkeit, in ſeiner gottmenſchlichen Weſensentwicklung Vollzogenes, eine in ſeiner Perſon weſenhaft vollzogene und weſenhaft beſtehende *Natur-Thatſache*, nicht ein bloß hiſtoriſches Ereigniß, welches durch ihn als Individuum zwiſchen Gott als Individuum und zwiſchen die Menſchen als Individuen hineingeſtellt, und wobei dann das, was dieſer einzelne Jeſus that, von Gott *anzuſehen* wäre, als hätten es Alle gethan, und ihnen *nur äußerlich* zugerechnet wäre Gott iſt nicht äußeres Object der Verſöhnung, nicht das zu verſöhnende Individuum, ſondern Gott iſt, als das abſolute Weſen in Chriſto, das mit ſich verſöhnende Subject ſelbſt, weil er weſenhaft in Chriſtum, den Menſchenſohn, eingeht und in ihm die verſöhnende Vereinigung mit der Menſchennatur durchführt von der Erzeugung dieſer Chriſtusnatur an durch die Entwicklung im Leben, Sterben, Auferſtehen hin-

durch bis zum vollen Eingehen des göttlichen in das menschliche Natur-Wesen, bis zur Verklärung Gottes in diesem Menschensohn. So ist auch die Menschheit nicht als individuelle Menge äußeres Object der Versöhnung, sondern das Naturwesen der Menschheit ist in Christus wesenhaft vorhanden und ist wesenhaft durch Sühnung, durch Opferung hineingebildet worden in das göttliche Naturwesen bis zur Verklärung des Menschheitlichen in Gott. So ist die Versöhnung nach allen Beziehungen, die zwischen Gott, Christus und den Menschen stattfinden, etwas innerlich und wesenhaft Vollzogenes; dies eben in Christo, sofern er Gott und Menschen, beide nach ihrem inneren Wesen, in seinem eignen inneren Wesen zusammenfaßt, sie wesenhaft mit einander vermittelt, und so als vermittelt in sich trägt.

Es gilt also für den einzelnen Menschen, um der Versöhnung mit Gott theilhaftig zu werden, daß er Christum selbst als den wesenhaften Mittler und Versöhner im Glauben ergreift und in sich aufnimmt, ihn sich receptiv zueignet und selbstthätig aneignet. Damit wird und bleibt der Einzelne in Christi Versöhnungswesen aufgenommen, das eben generell der Menschheit angehört, und wird immer mehr darin hineingebildet; der Mensch ist ein mit Gott Versöhnter, und wird darin immer mehr geheiligt d. h. gereinigt und mit Gott geeinigt.*) Eben weil die Versöhnung etwas Innerliches und wesentlich Vollzogenes ist, knüpft die Schrift alle Wirkung der Versöhnung,

*) Nicht aber geschieht dies schon durch einen Glauben, welcher die Versöhnung nur behandelt als ein äußerliches, geschichtliches Werk des äußerlich zwischen Gott und Menschen sich hineinstellenden Christus, und dieses Werk nur als ein fremdes Verdienst ansieht, welches dem Glauben äußerlich von Gott zugerechnet wird.

die Sündenvergebung und Heiligung an Christi Blut, Leib, Geist, an seine persönlichen Naturſubstanzen und an ihren persönlichen Empfang und Aneignung, nicht an das der Schrift völlig unbekannte Abstractum: Verdienst Christi, das dann nur eine äußere Uebertragung oder psychologische Zueignung zuläßt. Aus dem Gesagten erhellt: nicht in Christi Leiden und Sterben als äußeren Akten besteht die Versöhnung. Dies sind die Mittel, wodurch Christus zum Zweck der Versöhnung sich zum Sühnopfer gemacht hat, sein Fleisch für die volle Vereinigung mit dem göttlichen Wesen erschlossen hat.*) Vielmehr in der gottmenschlichen Centralpersönlichkeit, wie in ihr das menschliche Naturwesen, das Fleisch, zum völlig reinen Organ des Göttlichen erhöht ist, darin besteht die Versöhnung und darin bietet sie sich an als etwas wesenhaft generell Vollzogenes, als der der Menschheit durch Opfer des Fleisches, durch Sühnung bereitete Lebensverband mit Gott. Und individuell wird diese Versöhnung nur durch individuelle Aneignung der Person Jesu Christi als des Christus für uns, des Einen für Alle. Nur unter Voraussetzung der persönlichen Verbindung mit Christi Centralpersönlichkeit ist eine reale Lösung des naturhaften und moralischen Widerspruchs zwischen Gott und Mensch vermittelt und eine Neubegabung mit göttlicher Gleichartigkeit. Bevor denn Christus als Christus in uns sein neues Bildungswerk vollzieht, uns zur Gerechtigkeit und Heiligung wird, müssen wir im Glauben ihn uns zueignen und aneignen als denjenigen, der als Christus für uns in sich selbst die Versöhnung mit Gott

*) Man vergl. J. T. Beck's Lehrwissenschaft I. 2. Aufl. S. 516 ff. und beachte den präcisen Unterschied den er zwischen ἱλασμος Sühnung und καταλλαγη Versöhnung macht. So auch in seinen dogmatischen Vorlesungen.

objectiv wurde und ist. Dadurch erst ist und wird eine neue göttliche Lebensbildung in den durch ihre Natur und ihre Werke sündigen Menschen ermöglicht. Wenn also das Herz abkommt von dem Christus für uns, von der Versöhnung in ihm, so stockt auch die neue Lebensbildung. (Die weitere Ausführung hievon s. bei den Grundakten der christlichen Lebensbildung.)

Wie knüpft sich nun auf Grund der Versöhnung in Christo die neue Lebensbildung an den gegebenen Christus unmittelbar an?

a) Es begegnen uns in Christi eigenen Worten mancherlei Benennungen, durch welche er sich als den Vermittler des Lebens für die einzelnen Menschen darstellt; es geschieht dies theils in mehr allgemeinen Ausdrücken, theils in singulär bestimmten. Ersterer Art ist es, wenn er sich als den **Hirten** darstellt, hier ist die Leitung zum Leben das vorschlagende Moment. Joh. 10, 2 u. 4. V. 27 f. Ferner sofern er der **Weg** ist zu Gott, erscheint das göttliche Leben in ihm selber angebahnt, die Richtung und Erreichung desselben dargeboten. Joh. 14, 4—6. Noch unmittelbarer bietet sich in ihm als der **Thüre** der offene Eintritt dar in den freien Lebensgenuß. Joh. 10, 9. Aber noch bestimmter wird der Empfang des Lebens gerade an seine Selbstmittheilung geknüpft und an seine innerste persönliche Genossenschaft, wenn er sich darstellt als **Brod** des Lebens und als lebendiges **Wasser**. Hiemit bezeichnet er sich als den, der in und aus sich selbst die himmlische Ernährung und Kräftigung des Lebens gewährt. Joh. 6, 27 u. 35. 48 ff.; 4, 10 ff. vgl. 7, 37 f. Endlich, wenn er sich als **Weinstock** darstellt, der aus sich selbst die Reben sammt den Früchten hervortreibt, so faßt er in sich die innerste, die organische Ver-

bindung, Belebung und Befruchtung zusammen. Joh. 15, 1 ff. In dieser Bezeichnung ist Christus schon angedeutet als in sich selber die Grundsubstanz des neuen Lebens und zwar in dessen ganzer Entwicklung. Ganz bestimmt tritt nun dies hervor, indem er schlechthin **das Leben** heißt, so daß nur der, welcher ihn hat, d. h. welcher in seinem Besitz ist, auch das Leben hat im göttlichen Sinn. Das ganze Gnadenleben erbaut und organisirt sich nur dadurch als ein persönliches, daß Jesus Christus in uns persönliches Leben wird, seine Gnade und Wahrheit in uns überträgt (Joh. 1, 14. u. 16), daß er zum Christus in uns wird (Kolosſ. 1, 27), d. h. näher charakterisirt, daß er, was er in sich selbst ist, auch in uns wird, nämlich Weisheit, heiligende Gerechtigkeit und Erlösung. Dies Alles aber nur sofern wir in ihm sind. 1 Kor. 1, 30. Kol. 2, 10. Er ist der Christ κ. ε., der in die Welt gekommen ist: Christen im wahren Sinn sind und werden wir nur dadurch, daß wir in den Christ versetzt werden und er in uns kommt. Es steht also fest: die ganze christliche Lebensentwicklung hat Christum mit seinem eigenen Lebensinhalt zur **Grundsubstanz**; eben hiemit aber hat dieselbe

b) in ihm auch ihre durchgängige Grundbestimmung oder ihr Grundgesetz.

Als Grundgesetz ist nämlich vom Herrn selbst (Joh. 15, 4 f.) angegeben ein organisches Innebleiben in ihm, ein gläubiges Haften in seiner Person. Daran schließt sich ein allseitiges Hineinwachsen in ihn, sofern von ihm als der Grundsubstanz alles Wachsthum ausgeht. Eph. 4, 15 f. vgl. 2 Kor. 1, 21. Wir müssen also wohl bemerken: nicht bloß von Christus auf diesem oder jenem denkbaren Weg kommt uns das neue Leben zu, sondern nur in Christo, durch Inneſein in ihm, und haben

wir Christum mit seinem Leben bereits in uns selber, so ist dies einmal nur etwas Partielles, noch nicht der ganze Christus, und dann haben wir Alles, wie nicht von uns selbst, so nicht für uns selbst, nicht als für sich bestehendes Besitzthum; vielmehr behalten und vermehren wir das ganze neue Leben nur, so fern, so lange und so weit wir persönliche Gemeinschaft haben mit Christo, und in Kraft seiner Versöhnung Gemeinschaft mit dem Vater. So ist es auch nicht die bloße Gemeinschaft der Christen untereinander, durch welche sie ihr Leben gegenseitig ergänzen und so in Christum hineinwachsen. Nicht aus den Christen erbaut sich Christus und das christliche Leben an und für sich, sondern aus dem Leben in Christus erbaut sich das Leben der christlichen Subjecte als einzelnes und gemeinschaftliches. Also die persönliche Gemeinschaft mit dem Herrn und in ihm mit dem Vater ist und bleibt die Grundbedingung auch für eine wahrhaft christliche Gemeinschaft der Einzelnen untereinander und für gegenseitige Förderung durch christliche Mittheilung. Eph. 4, 15 f. vgl. 2, 21 f. Kol. 2, 19. In diesem durchgängigen Bedingtsein des christlichen Lebens von Christo heben sich zwei Einseitigkeiten auf: die sich isolirende Selbständigkeit der Individualität des christlichen Selbstbewußtseins u. s. w., wie die die Individualität beeinträchtigende Gemeinschaftlichkeit und das mit der Autorität des Herrn sich umkleidende Kirchenthum. Sofern nun nach dem Bisherigen das christliche Leben in Christi eigenem Lebensinhalt seine Grundsubstanz hat, eben daher in der stetigen persönlichen Gemeinschaft mit ihm das Grundgesetz seines Bestehens und seiner Entwicklung, in so fern hat es auch

c) an Christus seine Grundform. Es ist der göttliche Lebenstypus, nicht an und für sich, sondern wie er

eben in Chriſtus menſchenförmig ausgebildet iſt, der anzueignen iſt. Röm. 13, 14. Gal. 3, 27 f. Kol. 3, 10 f. Eph. 4, 24. Der Typus des neuen Menſchen, von welchem in den beiden letzten Stellen die Rede iſt, iſt ausgeprägt eben in Chriſto, und das chriſtliche Leben in ſeiner Entwicklung iſt nichts anderes als eine ſteigende Umgeſtaltung in Chriſti Bild als die Grundform. Gal. 4, 19. Röm. 8, 29. 2 Kor. 3, 18. 1 Kor. 15, 49. Wie alſo die chriſtliche Lebensentwicklung nur aus Chriſtus ſich bildet, als der Grundſubſtanz, und nur in Chriſtus als der Grundbeſtimmung, ſo auch nur nach Chriſtus als der Grundform κ. τ. λ. Nur in der Gleichartigkeit mit der Art, wie in deſſen eigener Menſchheit das neue Leben begründet und durchgebildet wurde, entwickelt ſich das wahrhaft chriſtliche Leben. Dazu ſetzte er ſich eben in die reellſte Gemeinſchaft mit uns. Der Proceß des neuen Lebens ging bei ihm ſelbſt vor ſich in der Gleichartigkeit mit unſerem Fleiſch. Die Fleiſchesnatur, ſinnliche Natur iſt der gemeinſame Boden, auf welchem bei Chriſtus und bei den Menſchen die Entwicklung vor ſich geht.*) Chriſtus hatte allerdings als λογος σαρξ γενομενος das göttliche Leben in einziger Art in ſich; er hatte aber daſſelbe in ſeiner Singularität erſt einzugeſtalten in die verſchiedenen Seiten und Entwicklungsſtufen eines wahrhaft menſchlichen Naturlebens in allen weſentlichen Beziehungen zu der Welt und unter allſeitigen Verſuchungen. Dieſe ſeine Aufgabe wurde ferner von Chriſtus nur gelöſt durch ſittliche Kraft, nicht durch göttliche Macht, aber auch nicht durch heroiſche Glanzwerke ſittlicher Thatkraft, ſondern durch ſittliche Tragkraft (ὑπομονη), durch die Kraft eines Gehorſams, der ſich in ſtetig freier

*) Vgl. Lehrwiſſenſchaft I. 2. Aufl. § 26, 2, namentlich S. 435 ff.

Einigung mit dem Vater und mit deſſen Willen erhielt unter allem Druck und Reiz einer verſuchlichen Fleiſchesnatur.

Indem aber der göttliche Lebenstypus in Chriſtus menſchenförmig (ethiſch-frei) durchgebildet iſt als vorbildliche Grundform, darf nun darum das Vorbild Chriſti nicht wie gewöhnlich als allgemein moraliſches Beiſpiel gefaßt werden, denn wie ſeine Vorbildlichkeit ſeinerſeits vorausſetzt eine weſenhafte Gleichartigkeit mit uns (σαρξ), ſo ſetzt ſie auch unſererſeits eine weſenhafte Gleichartigkeit mit Chriſtus voraus, nämlich ſein πνευμα. Die ganze ethiſche Entwicklungsform des eigenen Lebens Chriſti in der menſchlichen Lebensform hat zur Grundlage die Geiſtigkeit ſeiner Geburt und ſeiner Perſönlichkeit; alſo wenn wir ſollen κατα Χριστον ſein, ſeinem Vorbild entſprechend, ſo iſt die Grundvorausſetzung, daß wir erſt Chriſtus-Geiſt haben, d. h. daß wir ebenfalls durch eine Geburt aus dem Geiſt einen dem ſeinigen homogenen Geiſt in uns eingezeugt erhalten haben. Röm. 8, 9 f.*) Chriſtus in ſeiner ſpecifiſchen Eigenthümlichkeit iſt der Geiſtesmenſch, der göttlich denkt und handelt, er iſt alſo ein Vorbild nicht für den alten Fleiſchesmenſchen, welchem eine Nachahmung noch unmöglich iſt, ein Vorbild nicht für alle Welt, ſondern für die Wiedergebornen, für die, welche in geiſtiger Wahrheit die Seinen ſind, um ihm in geiſtiger Wahrheit nachzufolgen, nicht nur äußerlich dies und jenes an ihm nachzuahmen. Zwiſchen der Welt und ihm iſt die Verſchiedenheit ſo groß, daß er für ſie nicht nur ein unnachahmliches Beiſpiel iſt, ſondern auch ein unverſtändliches, und daher von ihr verkannt oder mißverſtanden iſt.

*) Vgl. Joh. 3, 5 f. Das Kommen in das Reich Gottes iſt etwas Selbſtthätiges wie jedes Kommen, ſetzt aber voraus Geburt aus dem Geiſt.

Selbſt ſeine Jünger verſtehen ihn in ſeinem Sinn und Weg noch nicht, bevor ſie ſeinen Geiſt haben. Alſo nur in Trieb und Kraft des Geiſtes Chriſti entwickelt ſich bei uns das Chriſtusleben, entwickelt ſich dann aber auch innerhalb derſelben beſonderen Grundformen, welche im Lebensgang Chriſti als Hauptmomente hervortreten, in der Gleichartigkeit ſeiner Geburt aus dem Geiſt, ſeines Wirkens im Geiſt, ſeines Leidens, Sterbens und Begrabenwerdens, wie ſeiner Auferſtehung und Erhebung ins Himmliſche. *) Röm. 6, 5 ff. Kol. 2, 11—13. 3, 1—3 vgl. Eph. 2, 4—6. Phil. 3, 10 f. Dieſe Verähnlichung mit Chriſtus vollzieht ſich aber nicht am äußeren Menſchen in äußerer Abgeſtaltung der äußeren Werke und Leiden Chriſti; vielmehr handelt es ſich um die geiſtige Abgeſtaltung des geiſtigen Entwicklungsganges Chriſti nach ſeinem ethiſchen Charakter. Dieſe Abgeſtaltung geht jetzt, wo Chriſtus bis zu ſeiner Wiederkunft eben nur als der Geiſt in den Seinen ſich darſtellt, bei ihnen vor in der Verborgenheit des inwendigen Lebens, woraus denn ein chriſtusähnlicher Geiſtesſinn und -wandel als Frucht hervorgehen ſoll, nicht als menſchliches Zwang- oder Kunſtwerk. Dieſe Abgeſtaltung Chriſti in uns iſt jedoch die reelle Bürgſchaft, daß für uns jene Momente des Leidens, Sterbens, Auferſtehens einſt auch nach außen gleichartig mit Chriſto ſich geſtalten, ſo daß ſie zu Entwicklungsakten des höheren Lebens werden bis zu Chriſto ähnlicher Auferſtehung und Verklärung auch unſeres Leibeslebens.

II. Die principielle Stellung des Geiſtes.

Was zunächſt ſeine Stellung zu Chriſtus betrifft, ſo iſt er der Zeuge, der von Chriſtus ermittelt und geſandt

*) Vgl. zweites Hauptſtück.

iſt, der aus dem Seinigen, aus dem Eigenthum und Inhalt Chriſti ſchöpft (Inhalt ſeines Zeugens), und der ihn ſelbſt wieder verklärt (Ziel und Reſultat), Joh. 15, 26; 16, 7. 14. (vgl. Lehrwiſſenſchaft I, § 12, 4. S. 87 f.). Das Zeugen des Geiſtes hat nun aber das Eigenthümliche, daß er als die Kraft aus der Höhe wirkt, und daß das Leben, da wo ſein Zeugen wirkſam wird, als Kraft geſetzt wird. Luc. 24, 49; vgl. 1, 35. Act. 1, 8. 1 Kor. 2, 4 f. 1 Theſſal. 1, 5 vgl. 2, 13. 2 Theſſ. 2, 13. Der Geiſt iſt alſo das **dynamiſche Princip**, in welchem ſich alle von Chriſtus ausgehenden Lebenskräfte concentriren, und von dem aus ſie ſich individualiſiren als den Einzelnen eigenthümliche Kräfte, als Gnadengaben. 1 Kor. 12, 4 ff. Er iſt ſo die Bildungskraft, welche aus der Subſtanzialität Chriſti das individuelle Leben erzeugt und entwickelt. Sein Zeugen vermittelt alſo das Erzeugen. Er iſt als das dynamiſche Princip ſeiner Wirkung nach auch das generative Princip. Durch ihn wird Chriſtus in uns geboren, wird uns mit ſeinem Gnadenleben innerlich als perſönliches Leben, daß wir angethan werden mit Kraft aus der Höhe, mit einer überirdiſchen Lebenskraft. Wir haben ſo die Gnade nicht als bloßes Object außer uns, ſondern in uns als Gotteskraft. Mit dem Geiſt bewohnt uns die göttliche Gnadenkraft, in welcher ſich alle die neuen Lebenskräfte koncentriren. 1 Joh. 3, 24, vgl. 4, 13. Röm. 8, 10 vgl. mit V. 9. Eph. 4, 7, vgl. 1 Kor. 12, 4. 11. 1 Kor. 2, 5. Eph. 3, 16. Röm. 15, 13. Gal. 3, 5. 2 Petri 1, 3. (vgl. Lehrwiſſenſchaft § 14. 2. S. 102 ff.). Geiſt, Kraft, Leben ſind daher in der Schrift einander correlate Begriffe, wie umgekehrt: Fleiſch, Schwäche, Tod ſich entſprechen. Das Syſtem des ewigen Lebens,

das von seinem himmlischen Haupt aus die Erde, die Fleischeswelt wieder organisch verbinden soll mit der oberen Lebenssphäre, mit der geistigen Welt, das himmlische Lebenssystem kann nur erbaut werden auf himmlischer Dynamik, auf der Wirksamkeit des Geistes als der himmlischen Lebenskraft Luc. 24, 49 (δυναμις ἐξ ὑψους). 1 Petri 1, 12. Diese Wirksamkeit des Geistes ist aber erst vermittelt worden für die Welt durch die Versöhnung Jesu Christi und seine Verklärung Joh. 7, 37. 39; 16, 7. (Vgl. Dogmatik.) Vorher, vor der Versöhnung wirkt der göttliche Geist auf Erden theils nur als Naturgeist, als Kraft des irdischen Lebens, theils nur als theokratischer Geist und da nur durch vorübergehendes Ergreifen für bestimmte Functionen, wie bei den Propheten, nicht aber so, daß das ewige Leben, wie es der göttlichen Natur eigen, wie es im Vater und im Sohne wesenhaft ist, und in der unsichtbaren Welt organisirt ist, daß also der Geist des göttlichen Personlebens innerliches Natureigenthum, des Menschen persönliches Leben wird. In dieser Eigenthümlichkeit ist der Geist für die alttestamentliche Zeit nur Verheißung, die dann mit Christus realisirt wird, daher wird im Neuen Testament der neue Geist eben bezeichnet als der Geist der Verheißung. Eph. 1, 13. 2 Petr. 1, 3—5 f. Die Verheißung wird durch den neutestamentlichen Geist wirkliche Begabung (δωρεα), Segnung (εὐλογια), wird also gesandte und empfangene Verheißung, kommt zur Erfüllung. Luc. 24, 49. Act. 2, 33. 38 f. Gal. 3, 14, vgl. Eph. 1, 3 εὐλογια πνευματικη. Ehe dies aber eintreten konnte bei irgend einem Menschenindividuum, mußte der Geist als Kraft des Höchsten (Luc. 1, 35), d. h. nach seiner bisher transcendenten Leben-

digkeit erst eine Centralnatur in der Menschheit bilden. Der Geist mußte in dieser Centralnatur selbst dem Fleisch, der leiblich-seelischen Menschennatur frei eingestaltet werden und das Fleisch mußte ebenso zum Organ des Geistes heraufgebildet werden, kurz der mit dem Geist gesalbte oder durchdrungene Mensch (ὁ Χριστος) mußte erst gebildet werden. Endlich mußte in dieser geistig durchgebildeten Centralpersönlichkeit Jesu Christi das Fleisch durch freien Opfertod in die göttlich-geistige Wesenheit völlig umgebildet oder in Gott verklärt und erhöht sein, und so die Versöhnung der Welt mit Gott vollbracht sein. Dadurch erst wurde auch das diesseitige Weltleben, der Entwicklungsorganismus des sinnlichen Seelenlebens ethisch-rechtlich zugänglich gemacht für die göttliche Geisteseinwirkung und Mittheilung aus dem Versöhner heraus und durch ihn. Dann konnte der Geist in seiner neuen Eigenthümlichkeit aus der nun in Gott verklärten Natur Christi, aus der gottmenschlichen entbunden werden, konnte als himmlische Lebenskraft, als ewige Lebenskraft ausgegossen werden über das Fleisch (vgl. Lehrwissenschaft S. 608 ff. II. 559 ff. und Dogmatik).

Die Frage ist nun hier

a) Wie haben wir uns die Geistesausgießung zu denken?

Die Geistesausgießung ist nicht identisch mit der individuellen Geistes-Einwohnung und -Begabung, sondern sie ist die universelle Voraussetzung der letztern, denn sie wird Act. 2, 16 f. vgl. V. 33 bereits als eine Ausgießung namhaft gemacht auf alles Fleisch hinab (ἐπι bezeichnet die Richtung auf etwas hin) während doch erst bei wenigen Individuen, den Jüngern, die innere Begabung oder die individuelle Er-

füllung mit dem Geiſt als Folge ſich anſchließt; das individuelle Eingehen des Geiſtes iſt durch die univerſelle Ausgießung vermittelt,*) das Verhältniß iſt daſſelbe, wie durch die univerſelle Verſöhnung als Weltverſöhnung das perſönliche Verſöhntwerden vermittelt iſt. Beides, Weltverſöhnung und Geiſtesausgießung, mit ſeiner einmaligen Vollzogenheit beſteht als allumfaſſendes Factum, als objective Univerſalität, während ſie in ſubjectiver Realität erſt bei wenigen Einzelnen vorhanden war. Die Ausgießung auf alles Fleiſch hinab iſt hienach nicht die Eingießung in alles Fleiſch oder gar nur rhetoriſcher Ausdruck für die Eingießung in einzelne Menſchen, ſondern die Ausgießung auf alles Fleiſch iſt die Richtung und Beſtimmung fürs Ganze, ohne aber darum eine bloß ideale Beſtimmung für das Ganze zu ſein; dies war ſie als Verheißung im A. T., im N. T. aber iſt es ein eingetretenes Factum. Act. 2, 33 *την ἐπαγγελιαν του ἁγιου πνευματος λαβων παρα του πατρος ἐξεχεε τουτο.* Dieſer Richtung aufs Ganze, auf alles Fleiſch entſpricht auch eine Wirkung des ausgegoſſenen Geiſtes aufs Ganze, eine weltumfaſſende. Vom Herrn ſelbſt (Joh. 16, 8) wird dem Geiſt, wenn er kommen, d. h. ausgegoſſen werde, eine Wirkſamkeit auch auf die ungläubige Welt beigelegt, obgleich ihn dieſe nicht empfangen kann als innere Einzelgabe. Alſo iſt es eine davon unabhängige und zwar eine richtende Wirkſamkeit.

*) Act. 2, 17 ſchließt an die letztere eben als Folge an: das durch die verſchiedenen Alter, Geſchlechter und Stände ſich vertheilende *προφητευειν*. Vgl. auf heidniſchem Boden Act. 10, 44 f., wo aus dem Geiſtesempfang bei einzelnen Heiden den Chriſten klar wird, daß der Geiſt auch auf die heidniſche Völkerwelt hinab ausgegoſſen ſei, alſo in einer Univerſalität, die eben auch Heiden ſeiner individuellen Begabung zugänglich macht.

Hiernach müssen wir uns die Sache so denken, daß der Geist eben als ausgegossener oder ausgesandter Geist, also durch seine Descendenz aus seiner früheren Transcendenz herab eine über die Welt sich ausbreitende und auch die Welt objectiv influirende Macht geworden ist, eine neue von Christus ausgehende kosmische Potenz eben auf Grund der in Christo vollzogenen Versöhnung des κοσμος, während der Geist als subjectiver Besitz, als individuelle Gabe erst bei wenigen Menschen persönlich immanent ist. Als ausgegossener Geist existirt und wirkt er also innerhalb der Welt, unabhängig von seiner Immanenz in bestimmten Individuen, wie der erhöhte Christus auch so existirt und wirkt als Himmel und Erde durchdringender Herr, als kosmische Macht. Es ist mit der Geistes-Ausgießung über alles Fleisch eine neue Lebenspotenz von oben entbunden worden, die nun eben als Geist, also unsichtbar das Weltsystem durchwirkt nach eigenthümlichen Gesetzen als Gegenwirkung einer heiligen kosmischen Geistesmacht gegen die kosmische Macht des bis dahin die Welt beherrschenden Lügen- und Verderbensgeistes. Dieser existirt auch nicht nur als einzelnen Menschen immanenter Geist, sondern als selbständige Potenz, als Fürst der Welt. Die Wirksamkeit der neuen heilig-geistigen Weltpotenz gestaltet sich also theils zu einer allgemeinen, als Wirkung in der Welt, theils zu einer speciellen und individuellen als Wirksamkeit in Christi Gemeinde. Nach der Weltseite fällt die weltrichterliche Wirksamkeit des Geistes. Der Geist wirkt nämlich als das auf die Erde geworfene Feuer von oben, also im Allgemeinen mit scheidender, richtender Macht, nicht nur die mora-

liſche Welt umfaſſend, ſondern auch die phyſiſche. Luk. 12, 49. 51 f. (Feuer in die Erde werfen mit ſcheidender Wirkung bis in die engſten Naturbande hinein). Luk. 3, 16 f. (neben Feuertaufe noch Feuerbrand.) Offenb. 4, 5 (ſieben Feuerfackeln gleich ſieben Geiſter, geſandt in alle Lande; γη hier und bei Lukas auf das geiſtige Gebiet zu beſchränken, iſt willkürliche Verſtümmelung des Wortes).

Das iſt die Grundlage und Vorbereitung der ſpeciellen Wirkſamkeit, in welcher der Geiſt als neue Lebensſtrömung von oben her in die einzelnen mit dem Herrn verbundenen Seelen einfließt und ſie erfüllt. Joh. 3, 5; 7, 38 f. vgl. 4, 10. 14. Hier bei der belebenden Wirkung iſt der Geiſt mit Waſſer verbunden, wie bei der richtenden mit Feuer. Gen. 1, 2 f. (Waſſer, Geiſt, Licht). Matth. 3, 11 (Geiſt, Feuer, Taufwaſſer). Offenb. außer 4, 5 f. noch 15. 2. 22, 1.

Indem der Geiſt als Feuer und Waſſer gedacht wird, erſcheint derſelbe als Naturkraft, aber es iſt die göttlich-geiſtige Naturkraft, die innerhalb dieſer phyſiſchen Naturformen ſich wirkſam macht mit der Macht einer kosmiſchen Potenz; dies nicht alltäglich für phyſiſche Weltzwecke, ſondern epochenhaft für die göttlichen Reichszwecke. Als ſolche kosmiſche Potenz bildet der ausgegoſſene Geiſt das Mittelglied zwiſchen dem Welterlöſer, ſofern er in volle Geiſtigkeit des Himmels naturhaft erhöht iſt, und zwiſchen der von ihm zu bewirkenden Erlöſung und Umbildung der Fleiſcheswelt aus ihrer geiſtloſen und geiſtwidrigen Natürlichkeit in die geiſtige Leiblichkeit.*) Die Geiſtesausgießung iſt ſonach wie

*) Dieſe Momente weiter zu verfolgen, wäre Aufgabe einer pneumatiſchen Phyſiologie.

die Verſöhnung, deren unmittelbare Frucht ſie iſt, eine in der irdiſchen Welt reell vollzogene Organiſation der heiligen Geiſtesinfluenz, wodurch im Gegenſatz zu der unheiligen Geiſtesinfluenz die Einwirkung und das Eingehen eines himmliſch ſubſtanziellen Geiſteslebens in die Menſchheit (Eph. 1, 3. Ebr. 6, 4) und am Ende in die ganze Natur (Röm. 8, 19 ff.) vermittelt wird, und ſo die völlige Auflöſung der ſataniſchen Weltmacht. 1 Joh. 3, 8. Joh. 12, 31. 16, 8. 11. Gehen wir näher ein

b) auf dieſe zweifache Offenbarung des ausgegoſſenen Geiſtes.

Eben auf der objectiv univerſellen Gegenwart des Geiſtes, auf ſeiner Ausgegoſſenheit über alles Fleiſch beruht es, daß auch das geſammte Fleiſchesleben oder die Welt, obgleich dieſelbe als ſolche von der Geiſtesbegabung ausgeſchloſſen iſt, dennoch einer Wirkſamkeit des Geiſtes Jeſu Chriſti unterworfen iſt und zwar, ſoweit es die Menſchen betrifft, derjenigen erneuerten Zeugenwirkſamkeit, mit deren Aufhören in der Urgeſchichte die fleiſchliche Entwicklung allgemeiner Charakter geworden iſt. Der Geiſt tritt nämlich wieder als weltrichtende Macht auf in geſchichtlichen Manifeſtationen. Gen. 6, 3 vgl. mit Joh. 16, 8 ff. Lehrwiſſenſchaft I. 2. Aufl. S. 101. 289 ff. Verbunden mit der chriſtlichen Lehre vertritt er die göttlichen Majeſtäts- und Hoheitsrechte mit einer Offenbarungsmacht, die ins Gewiſſen trifft (daher ἐλεγχειν); er enthüllt innerhalb deſſelben Sünde, Gerechtigkeit, Gericht. Joh. 16, 8 ff. vgl. mit Joh. 3, 19 f.*)

*) Wie Manches iſt, ſeit das Chriſtenthum exiſtirt, in der Menſch-

Faſſen wir kurz Art und Inhalt dieſes allgemeinen Geiſteszeugniſſes ins Auge, ſowie deſſen Stellung zur Welt und zu einem dadurch bedingten individuellen Eingehen.

a) In ſeiner richterlichen Energie wirkt der Geiſt geſchichtlich und didaktiſch, oder durch Thatſachen und Ueberzeugung als Lichtzeugniß (Eph. 5, 13), und dies entwickelt ſich gemäß der Feuerkraft des Geiſtes bis zum Feuerzeugniß, das am Ende alles Ungeſetzliche und Widerſetzliche verzehrt. Hebr. 12, 25. 29 (*πυρ ἀναλισκον*), vgl. 10, 27—31. Luk. 12, 49, vgl. 3, 16. 2 Theſſ. 2, 7 f. vgl. Jeſ. 11, 4 mit V. 2 f. 4, 4. 1 Kor. 3, 15. (Feuerprüfung) 2 Petri 3, 12. In einzelnen Perioden, z. B. der Reformation erhob ſich der heilige Feuer-Geiſt in ſeiner weltrichterlichen Energie durch Perſönlichkeiten und von ihnen unabhängig durch bahnbrechende Ereigniſſe mit einer Intenſität, daß auch die gewöhnliche Geſchichtſchreibung es nicht umgehen kann, davon als von einem aufflammenden Geiſtesfeuer, einem Alles ans Licht ziehenden Gericht zu reden. Das ſind eben nur zwiſcheneintretende Vorentwicklungen des Geiſtesgerichts, welches zuletzt die phyſiſchen und moraliſchen Weltverhältniſſe entſcheidend auseinander ſetzt und umbildet.

---

heit als Sünde enthüllt und gerichtet worden, was in der vorchriſtlichen Zeit ſtraflos hinging, ſogar zum Kult gehörte, z. B. Vielweiberei, Menſchenopfer. Alles was die jetzige Welt dem Chriſtenthum verdankt, fällt unter das Geiſteswirken. Die öffentliche Meinung, der ganze Humanitätsſtandpunkt in den chriſtlichen Ländern bildete ſich nicht nur durch äußere Lehre, ſondern dadurch, daß die Lehre Eingang fand mit einer die öffentliche Meinung beſtimmenden und beherrſchenden Macht. — Das beruht eben auf der Energie eines in die Weltentwicklung influirenden Geiſtes.

Das Zeugniß des Geistes hat nun aber von Anfang an *für die gesammte Menschenwelt ein bestimmtes Organ* sich gebildet zu unserer Rettung. Durch seine Verbindung mit den erwählten Urzeugen Christi, mit den Aposteln organisirte es sich

β) *zum Wortzeugniß.* Joh. 15, 26 f. Matth. 10, 20.*) Wie stellt sich dieses Zeugniß *nach außen zu der dem Christenthum noch fremden Welt?* Es ergeht an alle Welt als *Buß- und Glaubenszeugniß* Luk. 24, 47—49. Actor. 17, 30 f., und es ist namentlich fürs individuelle Eingehen des Geistes Vorbedingung, daß erst jenes allgemeine Wahrheitszeugniß seine bestimmte Buß- und Glaubenswirkung bei den Menschen habe und unter der fortdauernden Sünde immer wieder habe.**)

So wirkt also der Geist erst durch Wort und That von außen auf und in dem Menschen, ehe er innerlich dem Menschen als selbständiges Eigenthum zu Theil wird, ehe er innewohnt. Die Einwirkungen des Geistes und die Einwohnung sind zu unterscheiden.***)

c) Die nähere Bestimmung der specifischen Wirksamkeit des Geistes *in den gläubigen Individuen.*

Unter dem gehorsamen Bewahren des Wortes (Joh. 14, 19—24), worin sich eben die Glaubensliebe bethätigt, entwickelt sich auch eine innere Liebesoffenbarung Christi, wie sie der Welt verborgen bleibt. Man schaut ihn da als den

*) Vgl. Christliche Reden, Sammlung V. Nr. 32.

**) Vgl. Christliche Reden, Sammlung I. Nr. 38: Die Schule des Geistes, und Sammlung III. Nr. 18.

***) Vgl. *Steinhofer*, „Evangelischer Glaubensgrund" die Predigt am Pfingstfest.

Lebendigen und kommt selbst ins Leben; man erkennt ihn im Vater, sowie sich in ihm und ihn in sich. Diese Offenbarung begründet also eine wirkliche göttliche Lebensgemeinschaft im Menschen. Vermittelt wird diese Lebensoffenbarung dadurch, daß der Vater, wie er eins ist mit dem Sohne, also im Geist, sich eine Wohnung bereitet in dem Menschen (Joh. 14, 23), so daß dem Menschen aus dem Geist Gottes gegeben wird, oder ein aus dem Vater- und Sohnesgeist gezeugter Geist ihm inne wird. 1 Joh. 4, 13. Dieser im Menschengeist verinnerlichte Geist aus Gott bildet eben die innere Wohnstätte des Vaters und Sohnes im Menschen, eine Wohnstätte, wie sie der göttlichen Geistesnatur entspricht. 1 Kor. 3, 16. Hiemit ist aus dem selbständigen Gottesgeist individueller Geist geworden, oder genauer: aus dem Vatergeist, wie er bereits im Sohn Jesus Christus sich urbildlich individualisirt hat, ist durch Einwohnung Kindesgeist geworden; denn der dem Kinde einwohnende Geist ist eben der vom Vater derivirte Geist. Der selbständige Gottesgeist hat damit eine Sphäre im Menschen gewonnen, in welcher er nun sein göttliches Lebenszeugniß reproducirt, oder worin er sich conform darstellt. Röm. 8, 15. 1 Joh. 2, 27. Wie der Geist also durch sein *συμμαρτυρειν τῳ πνευματι ἡμων* (Röm. 8, 16) das, was in der Höhe des Lebens uns als Gotteskindern kindesrechtlich zukommt, herabbildet bis in unser individuelles Bewußtsein hinein, so daß es sich im eigenen Geist ausspricht als göttliches Kindschaftsbewußtsein, so das, was von unten aus dem Druck dieses Weltlebens unser individuelles Bewußtsein noch beschwert, nimmt und bildet der Geist Gottes durch sein *συναντιλαμβανεσθαι ταις ἀσθενειαις ἡμων* (V. 26) hinauf ins

Geistige, daß es göttlich vernehmbar ist, d. h.: im göttlichen Bewußtsein aufgenommen und berücksichtigt wird. So steht der Geist, wie er selbständiger Gottesgeist ist, in Lebensverkehr mit dem aus ihm entsprungenen Geist, zwischen ihm und Gott vermittelnd von oben herab und von unten hinauf.

In welcher Form ist nun der göttliche Geist wirksam in seiner individuellen Immanenz? Er wirkt, kurz gesagt, als beseelendes Princip, also nicht nur als eine äußerliche Macht, sondern als innerlich bestimmende Macht, als Triebkraft des Lebens, als Agens (Röm. 8, 14; Gal. 5, 18 *πνευματι θεου ἀγονται*) und zwar so, daß seine Energie nicht nur eine Willensneigung oder ein Wollen vermittelt — dies bewirkt schon das Gesetz, wenn der Mensch demselben sein Herz öffnet (Röm. 7, 18), sondern auch die Thatkraft vermittelt er. Phil. 2, 13. Der Geist also bildet auch in seiner individuellen Immanenz wie in seiner göttlichen Selbständigkeit das dynamische Princip, nicht ein bloß moralisches, daß nur moralische Impulse von ihm ausgingen. — Sein Verhältniß zum Ich oder zur Seele, auch wenn er inwendiger Geist ist, ist und bleibt jedoch bei aller Energie durchaus ein freies. Es ist keine physisch bestimmende und bestimmte *δυναμις*, sondern eine ethisch bestimmende und bestimmte; es ist eine sittliche *δυναμις* und ein eben solcher Prozeß. Wie der Geist nur innerlich wird durch die freie Reception des Menschen, durch einen den Sinn verändernden Glauben an das Geisteswort, so bleibt und entfaltet er sich auch nur in gleicher Weise (vgl. bibl. Seelenlehre § 8 u. 13). Der Geist muß also nicht nur als Kraft der Seele immanent sein, sondern auch als sittlich bestimmende Norm und Richtung, als *νομος*, so daß auch unser

persönliches Sein nach ihm sich bestimmt, daß wir κατα πνευμα ὀντες sind. Röm. 8, 5 vgl. 2. Νομος του πνευματος (V. 2) bildet κατα πν. ὀντες (V. 5), wie νομ. της σαρκος κατα σαρκα ὀντες. Dadurch erhält die Innerlichkeit des Geistes erst ethische Bedeutsamkeit in Sinn und Wandel; daher man mit bloßen Geistesgaben und Kraftthaten bei Vernachlässigung der ethischen Geistesbildung verloren gehen kann. Matth. 7, 22 f. Das Weitere unten.

Werfen wir zum Schluß einen Blick auf den *specifischen Charakter*, welcher die *christliche Ethik* vermöge ihrer bisher geschilderten Principien über jede andere erhebt.

1) Das *Princip* der christlichen Ethik ist seinem Wesen nach das gehaltreichste und geistreichste, das sich denken läßt: *göttliche Geistigkeit in menschlicher Lebensform oder eine göttlich verklärte Menschheit*. Im christlichen Princip ist dies aber nicht als abstractes Ideal nur hingestellt, auch ist nicht bloß eine einzelne Seite des menschlichen Lebens berücksichtigt, z. B. nur die sogenannte religiöse oder sittliche im engern Sinn, sofern man das Sittliche auf den Willen und das Handeln beschränkt; es ist vielmehr die Durchbildung der ganzen menschlichen Natur- und Lebenssphäre, ja der menschlichen Weltsphäre, die das Princip bezweckt. Und diese Durchbildung ist aufgefaßt in ihrem tiefsten Grund und in ihrer höchsten Bestimmung, nämlich in Gott. Gott ist ja ebenso der tiefste Grund wie die höchste Bestimmung. — So transcendent nun aber diese Durchbildung ihrem Grund und Ziel nach ist, so liegt sie darum doch nicht jenseits des menschlichen Horizonts. Vielmehr die ganze Durchbildung leitet sich ab aus einer Menschennatur, in welcher das ganze Problem bereits gelöst ist. Princip und Durchbildung ist zusammengefaßt in Jesus

Christus, in einem persönlichen historischen Urbild, welches alle Vermittlungen zwischen Gottheit und Menschheit, zwischen der alten und der neuen Lebensform, zwischen Gegenwart und Zukunft bereits in sich selbst vollzogen hat durch alle Entwicklungspunkte hindurch bis in das menschlich Niederste und göttlich Höchste. Und diese Vermittlungen vollzieht Jesus Christus als die causale Urpersönlichkeit von sich aus auch in den ihm sich hingebenden Individuen. Also ein gottmenschliches Urbild ist der wesentliche Träger des Princips, ein gottmenschliches Abbild und Nachbild ist seine wesentliche Aufgabe und sein Resultat. Die wesentlichen Vermittlungen aber, wodurch vom Urbild aus die Nachbildung allein sich vollzieht, sind zweierlei Art: Scheidungen in Beziehung auf die alte Lebensform, diese zusammengefaßt in der innersten Tiefe als Mitsterben und Begrabenwerden mit Christo, auf der andern Seite Verbindungen in Bezug auf die neue Lebensform, zusammengefaßt in der höchsten Spitze als Mitauferstehen und Miterhöhtwerden ins Himmlische.

2) So eigenthümlich aber das principielle Wesen und Ziel der christlichen Ethik ist in Bezug auf die Vermittlung, so eigenthümlich ist auch ihre Wirksamkeit. Sie bringt in ihren Principien wie die Substanz so auch zugleich **die lebendige und belebende Kraft** zu dem, was ihr Gesetz und ihre Erziehung zur Aufgabe hat, sie bringt auch die Kraft des gottmenschlichen Lebens, nämlich den heiligen Geist als Sohnesgeist. Hiemit entspricht sie dem historischen Charakter und Bedürfniß des allgemeinen Menschenlebens, wie sie dasselbe selbst darlegt. Das wirkliche Menschenleben hat nämlich das göttliche Leben, das wahrhaft reale Leben, weder dem Gehalt nach noch der Kraft nach mehr in

ſich. Indem nun die chriſtliche Ethik an dem gottmenſchlichen Leben in Chriſto ihren Bildungsſtoff hat ſammt der Bildungsform und dem Bildungsziel, hat ſie zugleich am Geiſt Chriſti als ausgegoſſenem und immanent werdendem die ganze Bildungskraft ſammt ihrem Bildungsgeſetz; ſie hat den vollſtändigen Apparat einer neuen Lebensbildung. Die chriſtliche Geſetzgebung in ihrer Wirkung betrachtet iſt ſonach eine lebendige Organiſation (κτισις) materiell und formell. Und dadurch entſpricht ſie wieder dem natürlichen Charakter des menſchlichen Lebens, welches der irdiſch-materiellen Welt mit ihren ſinnlichen Stoffen und Formen, Reizen und Geſetzen organiſch verhaftet iſt. — Dieſe Wirkſamkeit des chriſtlichen Princips iſt

3) vermittelt durch eine Macht des Princips, welche von einem Centrum aus alle Lebensgebiete umfaßt, auf dem menſchlichen namentlich die innere und die äußere Seite desſelben, die dieſſeitige und die jenſeitige. In Chriſtus nämlich mit ſeinem Geiſt centraliſirt ſich alles. Wie er in ſeiner verklärten Menſchheit die göttliche Centralmacht nach außen in ſich vereinigt als der auf den Weltthron Erhöhte, ſo durchwirkt nach innen ſein ausgegoſſener Geiſt die ganze Fleiſcheswelt, um den neuen Organiſationsprozeß nach geiſtigen, namentlich ethiſchen Geſetzen durchzuführen bis zum Sieg der Gerechtigkeit und bis zur Herſtellung einer Welt der Gerechtigkeit, alſo bis zur ethiſchen Vollendung. Für dieſen Zweck waltet der Geiſt Chriſti mit zweifacher Macht: theils mit einer göttlich ſcheidenden Richtermacht, welche endlich bis zur Verzehrung alles Ungeſetzlichen und Unſittlichen ſich entwickelt, theils mit einer göttlich einigenden Verklärungsmacht, welche endlich Seele,

Leib und Wohnplatz der Christo Angehörigen in himmlisches Neuleben umgestaltet, in einen heiligen, also göttlichsittlichen Lebensorganismus. Die christliche Ethik ist also vermöge der Macht ihres Princips auch ihres Ziels unfehlbar gewiß im Einzelnen und im Ganzen. Was nämlich in den Bildungskreis ihres Princips sich aufnehmen läßt und aufgenommen bleibt, das wird mit allmähliger Ausscheidung des Alten umgebildet und ist in göttlicher Kraft gesichert für die Seligkeit einer rein sittlichen, einer vollkommenen Lebenserbschaft. Was dagegen dem Bildungsprozeß ihres Princips fremd bleibt in Antagonismus, das wird in der göttlichen Macht eines unwiderstehlich nach sittlichen Gesetzen fortschreitenden Weltauflösungs- und Umbildungsprozesses seiner Zeit ausgestoßen, wie jeder gesunde Organismus in seiner Fortbildung das nicht umzubildende Spröde ausstößt.

III. Das Wort.

Wir haben nun aber auch noch besonders das dritte Moment im christlichen Princip ins Auge zu fassen: das Wort.

Zu den Principien der christlichen Ethik gehört nämlich auch ein bestimmtes Bildungsmittel oder ein Organ, in welchem der Bildungsstoff und die Bildungskraft des christlichen Lebens, also Christus und sein Geist, zusammengefaßt ist. Dies ist das Wort des Evangeliums. Das Wort im Allgemeinen, sofern es in mancherlei Art von Gott ausgeht, ist nur der Geist seines Mundes (Ps. 33, 6), d. h. der sich äußerlich machende und äußerlich fixirende Geist, der effective Geist Gottes. Im Wort faßt sich die ausströmende Gotteskraft zusammen in expressiver Bestimmtheit und Bindung und wirkt

ſchaffend, tragend und heiligend. Ebr. 11, 3; 1, 3. 1 Tim. 4, 4 f. Joh. 17, 17. Matth. 4, 4.

Auch das neue Leben nun, wie es von Chriſto ausgeht, ruht entſprechend dieſem Begriff auf einem eigenthümlichen Gotteswort, dem Evangelium. Dieſes neue Wort Gottes bildet im Verhältniß zum neuen Leben eben den Samen deſſelben. Luk. 8, 11. Wie nun eines jeden lebendigen Samens Art es iſt, daß er eine eigenthümliche Subſtanz und Bildungskraft in ſich ſchließt, ſo vereinigt das Wort des Evangeliums in ſeinem Inhalt Chriſtum als das ſubſtantielle Leben, aus dem ſich das chriſtliche Leben bildet, und den Geiſt als die Bildungskraft. Es zeugt von Chriſtus — dies iſt ſeine Subſtanz —, und der heilige Geiſt zeugt im Wort — dies iſt ſeine Kraft. Joh. 5, 39 mit 15, 26 f. Röm. 1, 1—4, 16. 1 Kor. 2, 12 f. vgl. 4 f. Es heißt daher das Evangelium nicht nur Wort Chriſti, als eine von ihm ausgegangene und ihn betreffende Lehre, ſondern es wird auch, wie Chriſtus ſelbſt, als Geiſt und Leben bezeichnet und gleich dem Geiſt als Kraft Gottes, ſo daß es gleichartiges Leben, göttliches Geiſtesleben, aus ſich erzeugt. Joh. 6, 63. 68. Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 3, 6, 8, 17. 1 Petri 1, 23, 25. Ebr. 4, 12. Sonach haben wir das Wort anzuſehen als das göttliche Zeugungs- und Bildungsmittel für das neue Leben; es iſt der nächſte Lebensurſprung des Glaubens und das beſtändige Lebenselement deſſelben. Röm. 10, 17. Joh. 17, 20. Luk. 11, 28. Joh. 5, 24. Jak. 1, 18, 21. Als Same des Lebens bildet es das eigenthümliche Organ Chriſti und des Geiſtes, iſt alſo für das ſubſtantielle und dynamiſche Princip das organiſatoriſche Medium, daher ebenſo geſtaltet,

daß seine Wirksamkeit auf Geist und Kraft ruht, nicht in der dialektischen oder rhetorischen Form menschlicher Bildung (1 Kor. 2, 4. 1 Thess. 1, 5), und entsprechend der strafenden wie der Christum verklärenden Wirksamkeit des Geistes ist auch im Wort beiderlei Wirksamkeit vereinigt.

---

§ 2. Die Grundordnung der neuen Lebensbildung.

Die Gnade in ihrer geschichtlichen Stiftung oder als durch Christum realisirte Gnadenanstalt ist selbst nur successiv realisirt worden. Im Allgemeinen bildet also allmähliche Entwicklung die Grundordnung der objectiven Gnade, ebenso aber auch die Grundordnung ihrer subjectiven Reproducirung oder der von ihr ausgehenden neuen Lebensbildung in den Individuen. Marc. 4, 26—28.*) Ferner da der heilige Geist das Zeugungs- und Entwicklungsprincip des neuen Lebens ist, so ist auch die Entwicklungsordnung eine geistige; sie geht auf geistigem Boden vor sich nach geistigen Gesetzen.

Was ist es nun aber, das die Ordnung der Entwicklung bestimmt?

1) Die allmählige Entwicklung der Gnade, wie sie in Christo und in den Menschen sich vollzieht, ruht in göttlichen Principien und so auch im göttlichen Schöpferwillen. Die ganze Entwicklungsordnung ist planmäßig befaßt in der gött-

---

*) In dieser Stelle ist die objective Seite dargestellt: Aussaat, Aufgehen, stufenweises Wachsthum bis zur Reife; vgl. V. 20 die subjective Seite: das Wort hören, annehmen, Fruchtentwicklung.

lichen προθεσις (Vorbeſtimmung*), in objectiver Beziehung bei Chriſtus (Luc. 22, 22. Act. 2, 23; 4, 28), in ſubjectiver Beziehung bei den Chriſten. Röm. 8, 28 f. 1 Petri 1, 2. Es iſt nun aber nicht ein beſonderer göttlicher Vorſatz zu denken über Chriſtus, ein beſonderer über die Welt, ein beſonderer über jeden Einzelnen; vielmehr indem das All im Ganzen und im Einzelnen auf Chriſtum ſchon erſchaffen iſt, ihn zur Endbeſtimmung hat (Kol. 1, 16), ſo faßt ſich auch eben in Chriſto die göttliche Vorbeſtimmung in ihrer ganzen Univerſalität zuſammen als προθεσις των αἰωνων, als göttliche Weltbeſtimmung. Die neuteſtamentliche Offenbarung in Chriſto iſt eben nur Enthüllung des in Gott als Schöpfer des Alls verborgen gebliebenen Willens-Myſteriums, wie es eine das All in Chriſto zuſammenfaſſende Oekonomie zum Ziele hat. Eph. 1, 9—11; 3, 9 f. Hienach iſt die göttliche Vorbeſtimmung nicht als eine abſtracte, irreale Idee zu denken, ſondern in der Uranlage und Ureinrichtung der ganzen Welt- und Zeitentwicklung iſt ihre Realiſirung ſchon vorbereitet. Alle Zeitentwicklungen und Einzelentwicklungen arbeiten an der Ausführung dieſes göttlichen Planes und bewegen ſich innerhalb ſeiner realen Geſetzgebung. Röm. 8, 28 f. Vgl. Titus 1, 2. 2 Timoth. 1, 9. So iſt denn namentlich auch das durch die ewige Vorbeſtimmung in Chriſto feſtgeſetzte Lebensziel nicht zu faſſen als etwas zum voraus nur Einzelnen Zugedachtes, ſondern als allem von Gott Geſchaffenen zugedacht als die eigentliche göttliche Weltbeſtimmung, vgl. Joh. 6, 33; 3, 17. 1 Joh. 2, 2. Alles im Himmel und auf Erden iſt vermöge dieſer προθεσις dazu

*) Chriſtliche Lehrwiſſenſchaft, 2. Aufl. S. 163 ff. Dogmatik, § 14, 3. Leitfaden der chriſtlichen Glaubenslehre § 33, 2 u. 3.

geordnet, eine Vereinigung des Ganzen unter Chriſto als dem Haupt zu bilden. Eph. 1, 9—11. Eben indem die göttliche Schöpfungsbeſtimmung mit der göttlichen Gnadenbeſtimmung denſelben Inhalt hat: den einen Chriſtus als das univerſelle Ziel, fällt auch der Gnadenvorſatz in Chriſtus zuſammen mit dem allgemeinen Schöpfungszweck und die Gnadenordnung iſt Realiſirung der Schöpfungsordnung (vgl. Matth. 25, 34); das von Chriſtus eröffnete Gnadenreich iſt das ſchon von der Weltſchöpfung her bereitete. Vgl. 1 Kor. 2, 7 mit 8, 6.

So gewiß daher jeder Menſch ein Geſchöpf Gottes iſt, iſt er auch durch Chriſtum und auf Chriſtum erſchaffen, iſt alſo durch Gott ſelbſt nicht von der Gnadenordnung in Chriſto ausgeſchloſſen, vom Empfang des Lebens in ihm, vielmehr auf dieſes iſt die jedem Menſchen anerſchaffene Natur ſchon urſprünglich angelegt und geordnet; dagegen erſcheint nun auch alles, was ſich der chriſtlichen Gnadenordnung nicht einfügt, bereits vermöge der Schöpfungsordnung verurtheilt; es kann nicht beſtehen als Theil des eben auf Chriſtum angelegten Schöpfungsorganismus, wenn es zur Scheidung und Entſcheidung kommt.

Dies die Grundzüge; gehen wir nun näher ein. Bekanntlich wird die προθεσις unter dem Titel der Prädeſtination nach Auguſtins und Calvins Vorgang partikulariſtiſch geſpalten, dies weil die προθεσις eben nicht einheitlich in Chriſto aufgefaßt wird und zwar in Chriſto nicht bloß als dem univerſellen Gnadenmittler nach dem Sündenfall, ſondern ſchon vor demſelben als dem univerſellen Schöpfungsmittler und Schöpfungsziel. Der Partikularismus ſpaltet dann die Protheſis in eine abſolute Beſtimmung eines Theils

der Menſchen zur Seligkeit oder in die Erwählung und in eine abſolute Beſtimmung der Andern zur ewigen Verdammniß oder in die Verwerfung. In der bibliſchen προθεσις bildet aber die Verdammniß durchaus kein unmittelbares, ſelbſtändiges Seitenglied der Erwählung, ſondern eben nur in einer Erwählung, nicht in einer Verdammniß, vollzieht ſich die bibliſche Prädeſtination und zwar iſt die Erwählung ſchon ein vorweltlicher Akt in Chriſto (Eph. 1, 4), hervorgehend aus einem göttlichen προοριζειν ἐν ἀγαπῃ Eph. 1, 4 f. 9 f. Daher kann 2 Tim. 1, 9 f. die προθεσις geradezu paralleliſirt werden mit der χαρις ἡ δοθεισα ἐν Χριστῳ προ χρονων αἰωνιων. Die bibliſche Prädeſtination erſcheint hienach durchaus als Liebesakt, beſtimmter als Gnadenakt, während keine einzige Stelle die ewige Verdammniß mit der προθεσις unmittelbar in Beziehung ſetzt. 1 Theſſ. 5, 9. Es iſt alſo eine willkürliche Verletzung des bibliſchen Sprachgebrauchs und Begriffs, die Verdammniß als göttliche προθεσις oder Prädeſtination zu bezeichnen. Dieſem Urſprung der προθεσις als eines vorweltlichen Aktes aus der Liebe Gottes entſpricht auch ihre geſchichtliche Vollziehung; niemals wird das Verlorengehen der Sünder auf die göttliche προθεσις ſelbſt als Wirkung zurückgeführt, ſondern das Seligwerden. Zwar iſt die προθεσις an und für ſich ſelbſt ihrem Inhalt nach ein Geheimniß des göttlichen Willens, aber die Offenbarung dieſes Geheimniſſes iſt eben die Gnadenerſcheinung in Chriſto (Eph. 1, 9 f. 3, 3. 5—11. Kol. 1, 25 f. 28) und dieſe wird beſtimmt als eine Liebe, die nicht nur Einzelne, ſondern die ganze Welt umfaßt. Ebenſo das Evangelium, das Organ, durch welches die göttliche Gnadenauswahl ſich vollzieht, hat eine uni-

verselle Weltbestimmung, Joh. 3, 16 f.; 6, 38. 51 f. Tit. 2, 11. 1 Tim. 2, 1—7.*) Auf der andern Seite wird die Verdammniß immer zurückgeführt auf die menschliche Sünde, namentlich auf die Schuld des Unglaubens und in Folge davon auf die göttliche Gerechtigkeit, nicht auf einen willkürlichen Beschluß. Röm. 1, 32; 2, 4 ff.

Wie vereinigt sich aber nun diese Gerechtigkeit als eine verdammende mit der universellen Liebe Gottes, speciell mit der in der Prädestination liegenden Erwählungsgnade? Ursprünglich ist durch die προθεσις alles geschöpfliche Leben in Christo gesetzt (Kol. 1, 16—19), und damit ist Christus auch als die absolute Lebensursache und Bedingung gesetzt für alle Geschöpfe; so aber kann das Leben κατα προθεσιν, vorsatzmäßig, normalmäßig oder gerechter Weise nur innerhalb Christi, nur in der Verbundenheit mit ihm den Geschöpfen, also namentlich den Menschen zukommen. Ein Werden, ein Sein und Bleiben außerhalb Christi ist eo ipso soviel als losgerissen sein von dem Wesen, in welchem allein das Leben der Welt beschlossen und gegeben ist vom Weltursprung an. Joh. 1, 3 f. Christo nicht angehören, von ihm getrennt sein ist der radikale Widerspruch mit der urrealen allgemeinen Lebensbedingung und ist ebenso der absolute Widerspruch mit dem absoluten Gnadenwillen, mit dem innersten Princip der Prädestination, mit der Liebe Gottes, da diese nur in Christo als dem Urgeliebten existirt für eine in ihm und auf ihn erschaffenen Welt, außerhalb seiner nicht; daher ist auch außerhalb seiner nothwendig ἀπωλεια, dazu

*) Calvin's Deutung von παντας ἀνθρ.: de hominum generibus, non de singulis personis sermo est, ist eine Willkür, da ja Paulus nach V. 1 für alle Menschen gebetet haben will, eben weil (V. 4) Gott alle Menschen gerettet haben will.

bedarf es keines besonderen Verdammungsbeschlusses; es fließt von selbst aus dem einen Gottesbeschluß: in Christo das Leben. Für die von Gott abgefallene Welt wird nun eben diesem Urprincip gemäß wieder nur in Christo das Leben neu vermittelt, und zwar wieder mit der universellen Bestimmung für die ganze Welt, durch eine die Welt umfassende Versöhnung und eine ebenso umfassende Anerbietung derselben. Somit ist es auch nur Gerechtigkeit, ist aber wesentlich nothwendige Gerechtigkeit der göttlichen Liebe, daß Allen, welche außerhalb Christi bleiben, d. h. außerhalb des Geliebten, nicht die Gnade mit ihrem Leben zu Theil wird, sondern der Zorn mit dem Tod, und weil dies eben ein Verhängniß ist, das aus dem vorweltlichen und innerweltlichen Urgesetz alles Lebens rechtmäßig sich ergibt, so heißt es κατακριμα.

Ergebniß des Bisherigen ist also dies:

Die biblische προθεσις ist absolut in Christo festgestellt als die unabänderliche Grundordnung des Lebens, welche die Aeonen der ganzen Weltentwicklung umfaßt; Christus, der vorweltliche Sohn Gottes, ist der Inhalt und das Endziel der göttlichen Prädestination; er aber ist in seiner urwesentlichen Bedeutung Träger der göttlichen Liebe, nicht des Zornes, Träger des Lebens, nicht des Todes. Ebenso ist er auch Träger der ganzen Schöpfung, nicht nur einer Theilschöpfung; wie durch ihn, so in ihm und auf ihn ist Alles geschaffen, d. h. also eben auf die göttliche Liebe und auf das göttliche Leben ist Alles geschaffen. Ebenso ist er wieder der Träger einer Weltversöhnung, nicht nur einer Theilversöhnung, eines universellen Evangeliums, nicht nur eines partikularistischen. Die biblische Prädestination ist also in sich selber Lebenssatzung für alle

Welt, nicht Todesſatzung für einen Theil der Welt; in ihr ſelbſt liegt keine Theilung, wohl aber eine urweſentliche und urgeſetzliche Bedingung: ſofern nämlich alle göttliche Liebe mit all' ihrem Leben ausſchließlich geſetzt iſt eben in Chriſto als dem Träger der göttlichen Liebe, Träger der Weltſchöpfung und der Weltverſöhnung, ſofern iſt die göttliche Liebe bedingt geſetzt, daß nämlich eben nur innerhalb Chriſti das Leben ſich darbietet, außerhalb Chriſti das Leben negirt, alſo der Tod iſt.

Sofern nun ein Theil der Geſchöpfe, ſei es ein großer oder ein kleiner eben außerhalb Chriſti, in welchem und zu welchem ſie ſchon geſchaffen ſind, ſich feſtſetzt und beharrt auch gegenüber ſeiner Weltverſöhnung: nur in Folge dieſer ſelbſtiſchen Trennung von Chriſtus folgt für ſolche Subjecte eben aus der Lebensprotheſe als einer in Chriſto bedingten die Todesverdammniß als urgeſetzliches Verhängniß. Die Verdammniß iſt ſomit nicht unmittelbarer Inhalt oder ſelbſtändiger Zweck des göttlichen Willens, nicht ein beſonderer der Erwählung coordinirter Prädeſtinationsbeſchluß, ſondern iſt nur die mittelbare bedingte Folge des göttlichen Liebeswillens, wonach von Ewigkeit her alles Leben als ein in Chriſto bedingtes geſetzt iſt. Eben damit ſind dagegen auch alle Einzelnen, die in Chriſti Gemeinſchaft treten, von Ewigkeit her zum Leben Erwählte; ihnen gehört eben die Liebe Gottes zu eigen, womit er ſeinen Sohn geliebt hat. Joh. 17, 26.

Kurze Andeutung über die lutheriſche und calviniſche Auffaſſung der Prädeſtination.

Es iſt Ein Mangel, der auf beide drückt; es fehlt an dem Alles abſolut bedingenden Urprincip der Prädeſtination, an Chriſtus in ſeiner vorgeſchöpflichen Urſtellung als dem

von Gott bestimmten Träger und Vermittler des Lebens für alles auf ihn Geschaffene. Statt dessen fassen sie bloß seine heilsgeschichtliche Stellung ins Auge, die aus jener nur folgt, und so muß in der lutherischen Doctrin, welche die benevolentia Dei universalis retten will, die Prädestination selbst schon bedingt sein durch die erst von der menschlichen Sündengeschichte bedingten Heilmittel: Evangelium und Sakramente. Die Prädestination ist so nicht in sich selbst absolute Urbedingung (auch für die Heilmittel). Die calvinische Lehre, die eben dieses Moment für die Prädestination retten will auch der reprobatio gegenüber, kann ohne die Urbegründung in Christi Urstellung zum Leben der Welt nur an einen abstracten Willen Gottes sich halten und kommt so über ein göttliches arbitrium nicht hinaus auch für die Erwählung.

2) Die zeitliche Ausführung der Prothese. Wie verhält sich zu dieser die Verdammniß? Die zeitliche Ausführung der göttlichen Gnadenprothese an den Individuen erfolgt seit der Erscheinung Christi durch den Akt der Berufung mittelst des Evangeliums.

Diese Berufung umfaßt nun aber nicht auf einmal alle Völker und alle Individuen, sondern verfährt auswählend, sie greift einzelne heraus, während sie die Anderen übergeht, somit scheint das von der göttlichen Berufung nicht Erwählte oder Uebergangene durch den göttlichen Willen selbst zur Verdammniß bestimmt zu sein.

Dagegen ist vor allem zu bedenken, daß wie die berufende Gnade in den verschiedenen Theilen der Welt, den verschiedenen Zeiten und Subjecten nur allmählich sich entwickelt, so auch die Verdammniß selbst; auch sie ist bei der

...nzelnen Menschen nicht etwas schon
... sondern es handelt sich vor-
...breitende Todesentwicklung,
... gemessener Abstufung
... § 21. Lehrwissenschaft

...er sind auf dem Weg, der in
... noch nicht im Abgrund derselben.
...ben am Schluß aller Entwicklung mit
Menschen also, welche die göttliche Erwählung
...issen Zeit übergeht, sind darum noch nicht unrett-
... der ewigen Verdammniß. Dazu kommt das Weitere:
...ie Erwählungsgnade besitzt ein solches Uebergewicht an Lebens-
kraft und Gehalt, daß sie diejenigen, die nicht durch ihre
eigene Verwerfung der Gnade, sondern nur durch das Ueber-
gangenwerden von ihr unter der Herrschaft der Sünde und
des Todes bleiben, doch noch unter den bestimmten ethischen
Bedingungen ins Lebensreich retten kann, und ihnen Alles
Entbehrte überschwenglich ersetzen kann, daß sogar Letzt-Beru-
fene noch Erste werden können. Matth. 19, 30; 20, 16.

Wenn also Einzelne, ja ganze Generationen hinsterben,
ohne daß der Ruf der Erwählung, das Evangelium an sie
gekommen ist, so ist für diese ihr zeitlicher Tod noch nicht
die Ausstoßung in den ewigen Tod (die Verdammniß), der
erst eintritt mit dem allgemeinen Schlußgericht, und dies
wieder tritt nicht ein, bevor das Wort erfüllt ist, daß das
Evangelium aller Kreatur muß gepredigt werden. Vgl. Dog-
matik, § 25. Ihr Tod ist somit nicht das Herausfallen aus
der Erwählungskraft und Wiederbringungskraft der göttlichen

Protheſe, denn dieſe umfaßt Himmel und Erde, Sichtbares und Unſichtbares, Diesſeits und Jenſeits eben in Chriſtus, daher 1 Petri 3, 19; 4, 6. Ja es gehört grade zum Entwicklungsplan der Gnade, daß die Sünde wie in den Einzelnen, ſo in ganzen Völkern und Zeiten recht mächtig wird, d. h. ihre ganze verborgene Intenſität mit dem ganzen Druck ihrer Macht entfalte, in ihrer ganzen ſündlichen Geſtalt und Verdorbenheit erſcheine, dies darum, damit theils die göttliche Wahrheit, gegen welche die Menſchen ſo verblendet ſind, ſich deſto kräftiger ins Licht ſtelle, theils in den Menſchen die Empfänglichkeit für die göttliche Erlöſung zeitige eben durch die Mühſeligkeit und Belaſtung unter der Sünde, durch die Erfahrung von der Eitelkeit der eigenen Wege und der eigenen Verbeſſerungsverſuche. Röm. 5, 20; 11, 30—33; vgl. Act. 14, 16.

Es gibt daher auf dem Boden der göttlichen Berufung ſelbſt ſogar ein zeitweiſes Verbergen des eſoteriſchen Kernes der Gnade, da namentlich, wo dieſelbe dem Mißbrauch ausgeſetzt wäre. Es gibt ſelbſt Verhärtungen und Verwerfungen von Seiten Gottes, wo der Unglaube bereits an dem erſten Auftreten der Gnade ſich verſchuldet, ohne aber ſchon bis zu ſeiner Spitze ſich entwickelt zu haben. Dies iſt dann eben keine abſolute Verhärtung und Verwerfung, ſondern vorläufig erſt eine temporäre, verbunden mit temporären Gerichten, vor allem bedingt durch die pädagogiſche Rückſicht, daß die betreffenden durch alles Vorangegangene noch nicht ſo weit gelangt ſind, die Sünde in ihrem wahren Umfang und Weſen erkennen zu können, und die göttliche Gnade auf heilbringende Art anzuwenden. Die Berufung wendet ſich Andern zu, die dafür gezeitigt ſind, behält aber Jenen noch

einſchneidende, mächtigere Heimſuchung vor in Gnade. Matth. 10, 5 f. mit 28, 19. Marc. 4, Matth. 12, 31 f. und Act. 3, 14. 17—19. auch 13, 46—48. Röm. 10, 21 mit 11, 8. 25 f.

Feſthalten müſſen wir alſo immer:

Der Tod, das Gericht der Sünde, und das Heil, die Rettung der Gnade ſind beide für jetzt noch in der Entwicklung begriffen bis zum Schlußgericht hinaus. Die hiebei nicht Erwählten ſind auch bei theilweiſer Schuld, wie dies bei den Juden der Fall war, erſt temporär verworfen, ſind erſt auf dem Weg der Todesverdammniß; ebenſo die Erwählten, die σωζεντες ſind damit noch nicht in der abſoluten Seligkeit des Lebens, ſondern auf dem Weg des Lebens, im Beſitz ſeiner Erſtlingsgaben. Die abſolute Entſcheidung nach beiden Seiten gibt erſt das Beharren auf dem Weg des Unglaubens oder auf dem Weg des Glaubens.

Kommt es nun aber auch durch die nur allmähliche Verbreitung der Erwählung ſelbſt bei keinem zur abſoluten Verwerfung, ſo bleibt doch noch die Frage übrig:

3) Widerfährt denen, die eine wenn auch nur temporäre Zurückſetzung und Verwerfung trifft, ſogar ohne beſondere individuelle Schuld, wie namentlich ſolche Heiden, die hinſterben, ohne vom Evangelium auch nur etwas zu hören, und die ſogar in ihrer Art gerecht ſein können, nicht wenigſtens ein temporäres Unrecht im Verhältniß zu den Andern, zu den Bevorzugten?*)

*) Vgl. hierüber: Leitfaden der chriſtlichen Glaubenslehre § 33, 3. Ueberhaupt S. 236—244 (2. Aufl.).

bedarf es keines beſondere[n] [illegible] denn einerſeits der Zu- von ſelbſt aus dem [illegible] Gnade Uebergangenen ſchon ben. Für die [illegible] iſt eben rechtlich und pädagogiſch dieſem Urprin[illegible] und heilſame Zucht der menſchlichen vermittelt, [illegible] der ewige Lebensinhalt der Gnade für die g[illegible] rechtlich gefordert werden kann, noch recht- und ei[illegible] werden kann durch die eigene Kraft und An- iſt e[illegible] der Menſchen. Jedem in ſeinem noch unbegnadig- G[illegible] widerfährt nur, was demſelben rechtlich entſpricht, und auch das nicht im ſtrengen Sinn, nicht juridiſch vergel- tungsmäßig abgemeſſen, ſondern pädagogiſch in einem für den göttlichen Heilszweck berechneten Sinn; andererſeits ent- behrt er nur, woran er kein Recht hat und wofür er noch nicht die Fähigkeit hat. Dies iſt der Geſichtspunkt, den Römer 9, 14—18. 22 f. und 32 hervorhebt.*)

Nirgends, bei den gerechteſten Menſchen nicht, reicht die natürliche Würdigkeit ſoweit, daß der Segen in Chriſto, d. h. das ewige Leben in der göttlichen Herrlichkeit verdient wäre, nirgends reicht aber auch die natürliche Schuld ſoweit, daß, wenn einmal Gnade vor Recht ergehen ſoll, die Gnade, die ins Leben rettet und dafür erzieht (ἡ χαρις ἡ σωτηριος παιδευουσα Tit. 2, 11), nicht ſich anbieten könnte. Eben deß- halb iſt die Gnade nicht daran gebunden und kann es nicht ſein, daß ſie ihre Zeit des Eintritts und ihr Maß deſſelben bei den einzelnen Menſchen und Völkern nach dem berechnete,

*) Röm. 9 behandelt eben die zeitliche Ausführung der Erwählungs- prothese, nicht die vorzeitliche abſolute Urbeſtimmung derſelben (letztere Eph. 1, 3 ff. 2 Tim. 1, 9 u. ſ. w.), mit anderen Worten nicht die dog- matiſche Seite der Prädeſtination, ſondern die hiſtoriſche. Vgl. die Er- klärung des Römerbriefs.

rher gewesen sind, geleistet oder nicht geleistet
Gnade gegenüber ist also nicht das Alte, nicht
.orhandene gesetzgebend, sondern die Gnade hat
.genen Maßstab, ist eine neue Schöpfungsthat, die ein
.ues Leben aus sich selber setzt, und so auch die Gesetze des Verfahrens nur im gesetzgebenden Willen des Schöpfers hat. Wie es im Anfang heißt: Gott schafft, was er will, so ebenso consequent: Gott ist gnädig, wem er will. Röm. 9, 18. 20 f.

Deßhalb aber sind die göttlichen Gnadenbestimmungen nicht Bestimmungen der Willkür, so wenig als dies die ursprünglichen Schöpfungsbestimmungen sind; es sind vielmehr primitive Neubestimmungen derselben Weisheit und Liebe Gottes, durch welche es allein eine Welt gibt und eine Gnade gibt. Daraus folgt, daß die Gnade bei ihrem Kommen und bei ihrem Uebergehen immerdar wirkt gemäß ihrer eigenen Grundbestimmung, und diese ist, die Rettung aller einzelnen Menschen eben als Gnade zu vermitteln, d. h. auf den Wegen der göttlichen Freiheit und dies durch Erkenntniß der Wahrheit in Christo, d. h. auch auf dem Weg der menschlichen Freiheit.

Auf diese durch Freiheit vermittelte Rettung Aller wirkt nun aber die Gnade hin nach den Bestimmungen einer Weisheit und einer Liebe, die weltumfassend ist, die Zeit und Ewigkeit überschaut und umspannt. Sie ergreift demnach die Einen und übergeht die Andern, ordnet überhaupt den indi-

*) Daß z. B. die Reformation in Deutschland im Großen gelang, die reine Gnadenlehre dem Volk zugänglich wurde, dagegen in Oesterreich, Spanien, Italien im Ganzen fehlschlug, haben weder die Deutschen besonders verdient, noch die andern Völker, unter welchen viele redliche Seelen nach dem Heil schmachteten, besonders verschuldet.

viduellen Lebensgang und den ganzen geschichtlichen Gang so, wie es gerade nicht nur dem Einzelnen, sondern dem Ganzen zur Förderung ins Gute dienen kann und soll; und zwar das Gute wieder nicht nur als relativ und temporär Gutes verstanden, sondern in seinem höchsten ewigen Begriff gefaßt, daß ein Mensch Gottes, ein Gottessohn realisirt wird, und eine neue vollständige Welt der Gerechtigkeit, in welcher sich die richtende wie die segnende Gerechtigkeit Gottes vollendet hat. (Vgl. Dogmatik.)

Die Tiefe der göttlichen Gerichte und Führungen, die eine solche Weltentwicklung durch das Einzelnste hindurch mit Anschließung an die menschliche Freiheit vermitteln in Aeonen langer Ausdehnung, ist nothwendig unerforschlich für unsern Eintagsblick und für unsere engen Herzen, aber bei aller temporären Dunkelheit ist der Röm. 11, 32 f. bestimmte Gesichtspunkt festzuhalten, nämlich Alles sei darauf berechnet, daß Allen die Gnade zugänglich werde zur rechten Zeit und in der rechten Art, und diese werde eben vermittelt durch die unerschöpfliche Fülle der göttlichen Erkenntniß, der Erkenntniß, die Alles und Jedes in seiner Eigenthümlichkeit erfaßt, so daß ihr nichts unvermuthet kommt und durch eine Weisheitsfülle, die Weg und Ziel gesetzmäßig bestimmt zur Realisirung ihres Rathes.

So muß nun allerdings jeder warten, bis die Gnade mit ihrer berufenden Erwählung im Ganzen und im Einzelnen zu ihm kommt; an wen aber die Berufung kommt, der hat es eben als unverdiente Gnade zu preisen und hat dafür zu danken, wie es alle apostolischen Briefe thun. Niemand, keine Zeit und kein Land oder Volk erwählt sich selbst, aber auch niemand wartet im Verlauf der Weltentwicklung umsonst

auf die berufende Gnade und niemand kommt durch Gottes Schuld zu kurz, da seine Gnade eine allgemeine ist, und überschwenglich reich ist. Aber nun stehen wir an einem neuen Bedenken.

4) Wenn die Gnade in ihrer allmählichen Entwicklung die Zeit ihres Einkehrens bei den Einzelnen nicht nach ihrer vorhandenen Würdigkeit bestimmt, jedem, dem sie sich zuwendet, nur als einem Unwürdigen unverdienter Weise sich darbietet, dabei aber im Verlauf ihrer Entwicklung dennoch mit ihrer Anerbietung keinen übergeht, in gemessener Zeit an Alle kommt, an die Fülle der Heiden und der Juden, an Lebendige und Todte, so kann es scheinen, als ob im Gebiet der Gnade aller wesentliche Unterschied zwischen Gut und Bös, zwischen moralischer Würdigkeit und Unwürdigkeit sich aufhebe und zum Schluß eine unfehlbare Beseligung Aller anzunehmen sei. Wir müssen unterscheiden: die Erbarmung über Alle, d. h. das Kommen der Gnade zu Allen, ihr Anerbieten ist noch kein Eingehen Aller in die Gnade, und noch kein Eingehen der Gnade in Alle; ferner das Eingegangensein in die Gnade sowie der erfolgte zeitliche Empfang derselben ist noch nicht die beständige Behauptung, noch nicht der ewige Besitz der Gnade und die Vollendung darin, die Seligkeit. Das Kommen der Gnade ist so eingerichtet, daß dabei ihr Eingehen auf ein Entgegenkommen von Seiten des Menschen berechnet ist; es ist für den Anfang nur ein Zug, der dem Menschen sein Kommen nahe legt und möglich macht. Damit dann aber auch das Eingehen der Gnade in den Menschen möglich werde, erfordert es von Seiten des Menschen ein entsprechendes Ent-

gegenkommen, ein starkes Verlangen, ein Hungern und Dürsten und im Weiteren ein standhaftes Streben, ein Bitten, Suchen und Anklopfen, ein Ringen. Hiezu kommt es nun allerdings nicht bei allen Menschen, auch wenn die Gnade mit ihrer Berufung an sie kommt. Die Schrift kennt Menschen, die bereits durch Verachtung und Mißbrauch der allgemeinen Langmuth und Güte Gottes sowie der ihnen auch schon durch Gerichte eindringlich gemachten Naturgesetze und Bundesgesetze Gottes sich in einen unverbesserlichen Zustand gebracht haben, in einen Zustand theils geistiger Fälschung und Verkehrung oder, wie die Schrift sagt, der Lügenhaftigkeit, theils geistiger Abstumpfung oder Bestialität. Dieser Zustand bringt es mit sich, daß sie theils das denselben aufdeckende Licht des Evangeliums hassen, meiden und bekämpfen, theils wie ein plattgetretener Weg für die Aufnahme des Samens erstorben sind, oder wie ein vergeilter Unkrautsboden den eingedrungenen Samen ersticken. Joh. 3, 19 f. Matth. 23, 28. 33; 13, 4. 19. Luc. 8, 12. 14. Hebr. 6, 7 f. Röm. 2, 5 ff. Solche Menschen heißen in der Schrift bereits Verlorene, indem ihnen das Evangelium selber, wenn es zu ihnen kommt, verhüllt bleibt, ja eine abstoßende Thorheit für sie ist und von ihnen selber abgestoßen wird als der Tod ihres falschen Lebens. 2 Kor. 4, 3 f. 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 16.

Eben an dem Verhalten des Menschen, wie es dem Gnadenruf entspricht oder nicht entspricht, kennzeichnet sich die Herzensbeschaffenheit des Menschen, und entscheidet es sich, ob die Gnade vom bloßen einladenden Ruf weiter geht bis zum Erleuchten und Geben, ob der Mensch ihrer Selbstmittheilung würdig ist oder unwürdig. Matth. 22, 2—8. 10. 11. Act. 13, 46. 48. Während

also die Menschen im Allgemeinen der göttlichen Liebe und Gabe an und für sich unwürdig sind, und diese nur als Gnade gilt, nicht als Belohnung eines Verdienstes, macht dennoch das subjective Verhalten zur kommenden Gnade, das ihr entgegenkommende oder sie abstoßende Verhalten einen Unterschied der relativen Würdigkeit und Unwürdigkeit, wie z. B. bei zu amnestirenden Verbrechern, die allesammt das Leben verwirkt haben.

Weiter, auch wenn es bereits zum Eintritt in die Gnade und zur Gnadenmittheilung gekommen ist, so schließt dies, wie schon bemerkt, nur das in sich, daß nun die Begnadigten auf den Weg des Lebens gestellt sind, auf dem sie es erreichen können und sollen durch Fortwandeln; sie sind im Besitz dessen, woraus die ewige Seligkeit sich entwickeln kann und soll, nicht aber ist diese selber schon zum unverlierbaren Besitz geworden oder zur unbedingten Gewißheit, sie müssen derselben sich werth machen durch Beharren in der Gnade und durch einen derselben würdigen Wandel.*) Röm. 11, 22. Ebr. 3, 14; 4, 11. Offenb. 3, 4. Luk. 20, 35; 21, 36. Eph. 4, 1. Kol. 2, 6 f.

Welches ist also das richtige Verhältniß der Gnade und des Menschen zu einander? In der Gnade wird Alles zur Seligkeit Erforderliche objectiv dargeboten, ohne daß es irgend einer verdient, oder es durch Selbstthätigkeit hervorbringen könnte, aber die subjective Aneignung, die Be-

*) Es werden daher die Begnadigten des neuen Testaments aufs ernsteste aufgefordert, statt auf die Gnade hin sicher zu sein und zu pochen, ihren Wandel mit Furcht zu führen, ihre Seligkeit mit Furcht zu schaffen, daß sie die Gnade nicht vergeblich empfangen haben möchten, daß sie darin beharren, sich immermehr fest gründen und vollbereiten.

wahrung und Durchbildung des in der Gnade sich darbietenden Lebens-Inhalts ist stets bedingt vom selbstthätigen Verhalten des Menschen gegenüber der Gnade und im Bund mit der Gnade. Wie also einerseits die Gnade mit ihrer Anerbietung und ihrer Gabe unentbehrlich für jeden Menschen ist, um selig werden, das ewige Leben erreichen zu können, so hängt das wirkliche Seligwerden ab von dem fortwährenden freithätigen Verhalten des Menschen zur angebotenen und zur empfangenen Gnade.*)

Nothwendigkeit und Freiheit, bestimmt werden und sich selbst bestimmen ist im Gebiet der Gnade beisammen, wie bei jedem lebendigen Akt und Produkt, es ist dies Charakter der wahren Religion überhaupt.**) Ohne die Gnade kann der Mensch zu seiner Seligkeit nichts thun; die Gnade aber will nicht beseligen ohne den Menschen, d. h. nicht wider seinen Willen, und ohne seine Selbstthätigkeit, sonst wäre sie nicht mehr Gnade, Liebesakt, namentlich nicht pädagogische, sittliche Gnade, sondern arbiträrer Zwangsakt oder physikalische Evolution. Die menschliche Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit ist in Bezug auf das neue Leben, auf die Seligkeit durchaus bedingt durch die Gnade, ist aber nicht aufgehoben durch die Gnade, sondern wird gerade neu durch sie gesetzt und entwickelt: durch ihre Substanzialität, ihre Dynamik und Organik (§ 1). Die producirende, die schaffende Thätigkeit fällt stets auf die Seite der Gnade (ἐκ

*) Eine klare und biblisch reine Auseinandersetzung über das Verhältniß der Gnade zur menschlichen Freiheit findet sich in einer Abhandlung von Gottlob Christian Storr über die Gnadenwirkungen nebst einer Predigt über „die Unentschuldbarkeit der Christen, wenn sie nicht selig werden". 1800. Tübingen bei Fues.

**) Vgl. J. T. Beck's Propädeutik und seine Dogmatik.

θεου, nicht ἐξ ἀνθρωπων); aber individuelles Eigenthum, Perſonleben oder εἰς ἡμας wird die Gnade nur, indem und ſoweit die neu erweckte und belebte Selbſtbeſtimmung und Selbſtthätigkeit ſich aufſchließt und anſchließt zur Reception und zur Reproduktion der Gnaden-Wirkungen und Mittheilungen. Auf Seiten des Menſchen iſt alſo von Anfang an und immerdar nicht urſächliche Wirkſamkeit, nicht producirende Thätigkeit, aber auch nicht abſolutes Leiden, Geſchehenlaſſen, oder bloße Paſſivität, ſondern aufnehmende und nachbildende Thätigkeit; als ſolche erſcheint die menſchliche Thätigkeit immer der göttlichen untergeordnet, und von ihr bedingt.*)

Gerade weil die Gnade in aller ihrer Mittheilung nur geiſtig wirkt, nämlich durch die Geiſteskraft im Wort hinein in das Gewiſſen und in den νους, ſo iſt auch damit geſagt, daß ſie nur an die menſchliche Freiheit ſich wendet, ſie macht ſich nicht zwangsweiſe und nicht unmittelbar zum innern Lebensprincip in einem Menſchen, in einer Nation oder in einer Zeit, ſie unterwirft ſich ſogar ſelbſt der freien Willensmacht des Menſchen. So oft der Menſch angefaßt wird

*) Ueber das allgemeine Verhältniß des Göttlichen zum Menſchlichen vgl. Propädeutik, II. Abſchnitt, § 9. Anmerkung 2, und im I. Abſchnitt § 4. Daß übrigens der Menſch auch im natürlichen Zuſtand, bevor die Gnade Chriſti ihm innerlich geworden iſt, noch eine göttliche, eine überſinnlich geiſtige Selbſtbeſtimmungskraft in ſich hat, im Gewiſſen, ſowie eine göttlich beſtimmbare Vernunftthätigkeit beſitzt und vermöge dieſer Naturbeſchaffenheit auch der Sünde gegenüber noch eine innerliche Freiheit hat, eine Freiheit des Wollens, dies iſt ausgeführt: Dogmatik § 20, Punkt 2. Vgl. Lehrwiſſenſchaft S. 294 f. II. Aufl. S. 275 ff. Röm. 7, 14 ff. iſt Hauptſtelle.

Wie die Gnade an das überſinnlich Geiſtige in der συνειδησις und im νους anknüpft eben durch ihre Forderung des μετανοειν, wird bei dem folgenden § ausgeführt.

von der Geisteskraft der Gnadenbotschaft, sei es nur im Allgemeinen, wie es im Anfang geschieht, sei es bei den besondern Momenten und Wahrheiten, wie sie im Verlauf hervortreten: jedesmal hat der Mensch die Freiheit zu wollen, daß das Neue sein eigenes werde, oder es nicht zu wollen, wenn es einmal geisteskräftig an ihn gekommen ist; er kann sich demselben zukehren mit seiner Bildungskraft, es in sich aufnehmen, es bewahren, verarbeiten, entwickeln in geistiger Selbstthätigkeit mit mehr oder weniger Treue. Zu allem dem ist ihm die Gnade behülflich bei seinem ernstlichen Wollen. Er kann aber auch trotz der erhaltenen Anfassung und Erweckung Alles das nicht wollen und nicht thun, sich indolent davon abkehren und renitent dagegen verschließen. Und eben weil die Gnade diese Freiheitsakte von Anfang und stetig voraussetzt, um in den Menschen eingehen zu können, ergeht so oft in der Schrift an die Menschen der Ruf, daß sie der Gnade gegenüber das Ihrige thun, die Augen öffnen, den Sinn ihr zuwenden (den νους), Ernst, Fleiß, Kampf anwenden u. s. w. Vgl. Matth. 3, 2; 4, 17. Marc. 1, 15. 2 Petri 1, 5. Phil. 2, 12. Akt. 3, 19; 2, 38.

Es wird gewarnt, das Werk des Geistes nicht zu hemmen (Akt. 7, 51. Eph. 4, 30), und bei den schon Wiedergeborenen wird auf die Möglichkeit eines Rückfalls hingewiesen, der irreparabel ist als freie Abstoßung der schon empfangenen Gnadenkräfte. Hebr. 6, 4—6; 10, 26.

Indem nun die Gnade mit Weisheit und Erkenntniß verfährt nach geistigen, namentlich ethisch-pädagogischen Rücksichten und Gesetzen, führt sie in fester Ordnung mit Durchforschung jedes Einzelnen ihr Grundgesetz durch, daß sie nie und nirgends sich anders gibt denn als Gnade, d. h. also

sich gibt, die von Gott nichts wollen oder
ollen, das seine Gnade anbietet, oder es
tten sie Gott etwas zuvor gegeben und
sondern solchen nur giebt sich die
s Gnade gelten lassen, als unverdien-
ien Gottes, so aber auch willig und demü-
ehmen und das gebrauchen, was die Gnade gibt
e sie es gibt. Röm. 9, 15. 23; 11, 34 f. 6.*)

Die Grundordnung der neuen Lebensbildung ist also kurz gesagt Gnadenordnung, sowohl in ihrer ewigen Vorbestimmtheit, wie in ihrer zeitlichen Ausführung und Entwicklung, dies in der Art, daß die Gnade auf geistigem Weg ebenso der Freiheit des Menschen sich unterwirft und sich anschließt, als sie dieselbe erweckt und ausbildet.

---

*) So ist es also der Stolz des eigenen Willens einerseits und die Trägheit und Unlauterkeit desselben andrerseits, wodurch die Menschen der Gnade und Seligkeit verlustig gehen können, und eben daher hat einst keiner eine Entschuldigung, wenn er verloren geht. Er hat nur entweder nicht gewollt, wo und wie Gott wollte, oder ist nicht treu gewesen, hat entweder die angebotene Gnade verworfen oder die empfangene Gnade nicht bewahrt und nicht angewandt. Der Gnade selbst aber geht mit den verlorenen Menschen nichts verloren, weil sie Alles in sich selber hat und alles aus sich selber schafft, auch Menschen.

§ 3. Die Grundakte der neuen Lebensbildung.

Die Frage, die uns jetzt beschäftigt, ist die: was muß gemäß der Gnadenordnung geschehen, wenn sich das Leben der Gnade im persönlichen Leben begründen und entwickeln soll, oder wenn eine christliche Persönbildung vor sich gehen soll? einfach gesagt: wenn einer ein Christ im lebendigen Sinn werden soll? Wir werden hiebei gemäß dem schon beschriebenen Grundverhältniß der Gnade zum Menschen die eigentliche Causalität stets in der göttlichen Thätigkeit finden, werden aber auch dasjenige freithätige Verhalten von Seiten des Menschen zu bestimmen haben, welches darüber entscheidet, ob überhaupt und wie weit die göttliche Gnadenwirksamkeit der Persönlichkeit des Menschen immanent wird oder nicht. Letzteres, das Verhalten von Seiten des Menschen, faßt sich bekanntlich im Glauben oder im Unglauben zusammen. Dagegen das, was von Seiten der Gnade für ihre Verpersönlichung geschieht, wird gewöhnlich unter dem Namen „Gnadenwirkungen" zusammengefaßt. Reflectiren wir also

1) auf die Gnadenwirkungen, da dieselben alles Weitere, auch den Glauben bedingen. Dieses sind diejenigen göttlichen Handlungen, wodurch sich die Gnadenwahl ordnungsmäßig an den Einzelnen vollzieht, oder wodurch dem Menschen die Aneignung, Bewahrung und Durchbildung des in Christo vermittelten Lebens möglich gemacht wird. Fragen wir bestimmter nach den Akten, durch welche die Gnade ihre Wirkungen vermittelt, so ist die Bestimmung derselben in der hergebrachten Terminologie verschieden und verwirrend. Gewöhnlich werden folgende fünf Akte aufgeführt, womit zugleich eine stufenmäßige Entwicklung angegeben sein soll:

vocatio, illuminatio, conversio, sanctificatio, unio mystica (ſiehe Haſes Hutter § 107 und 111). In dieſer Zuſammenſtellung ſind namentlich Wirkungen, welche den ganzen Menſchen betreffen, wie Berufung und Bekehrung, vermiſcht mit ſolchen, die wenigſtens nach der hergebrachten Auffaſſung vorherrſchend auf eine beſondere Seite des menſchlichen Lebens ſich beziehen ſollen, indem man illuminatio und sanctificatio auf die Erkenntniß- und Willensſeite zu beziehen pflegt, was übrigens, wie wir finden werden, dem bibliſchen Begriff nicht genügt. Jedenfalls ſind alſo Berufung und Bekehrung als grundlegende Akte von den andern zu unterſcheiden. Beide kommen nun aber auch ſchon im alten Teſtament vor. Der Begriff muß alſo für das neuteſtamentliche Gnadenwirken und für das *chriſtliche* Leben ſpecielle Beſtimmungen erhalten. Ferner während Berufung eine rein göttliche Handlung iſt, iſt Bekehrung auch im neuen Teſtament gerade die von Seiten des Menſchen der göttlichen Berufung entſprechende Handlung, wie ſich dies am betreffenden Ort zeigen wird. Die Bekehrung kann alſo nicht mit der Berufung unter die objectiven Gnadenwirkungen ſubſumirt werden, ſo wenig als die Buße. Dagegen wie die Bekehrung menſchlicherſeits der göttlichen Berufung entſpricht, ſo entſpricht wieder der Bekehrung des Menſchen göttlicherſeits die Rechtfertigung. *Berufung* und *Rechtfertigung* ſind denn die zwei göttlichen Grundakte, die Röm. 8, 30 hervorgehoben ſind und zwar eben als Ausführung der Gnadenordnung, womit wir es bei den Gnadenwirkungen zu thun haben. Als drittes Moment iſt dort δοξαζειν, verklären, hinzugefügt, das jedenfalls Erleuchtung und Heiligung, ſowie auch die unio mystica mit einſchließt. Hiemit haben wir in der bibliſchen Terminologie

ſelbſt die drei Grundakte, in welchen ſich die ganze Vollziehung der göttlichen Gnadenwahl bewegt, oder alle Gnadenwirkungen ſich zuſammenfaſſen, nämlich καλειν, δικαιουν, δοξαζειν. Röm. 8, 30. Auch Letzteres muß als ein dem ἐκαλεσε und ἐδικαιωσε parallel ſtehender Aoriſt (ἐδοξασε) auf etwas bei den betreffenden Perſonen bereits Wirkliches hinweiſen, nicht bloß auf die künftige Herrlichkeit, auf etwas, das ſchon eingetreten, wenn ſchon noch nicht vollendet iſt (2 Kor. 3, 18), wie denn auch die andern Akte, das καλειν und δικαιουν in der Schrift noch nicht vollendet gedacht werden, was ſich ſpäter zeigen wird. Nun hat ſchon im 29. Vers der Apoſtel als das eigentliche Ziel und Reſultat der Gnadenwahl ausgeſprochen die Gleichgeſtaltung mit dem Bild des Sohnes Gottes, und alle drei Akte des 30. Verſes, καλειν κ. τ. λ. ſind eben die Mittel der Ausführung. Namentlich muß alſo ἐδοξασε als das letzte Moment, zu welchem die beiden andern Vorbedingungen ſind, eben die Gleichgeſtaltung mit dem Sohne Gottes als etwas bei den Berufenen und Gerechtfertigten bereits Begonnenes in ſich faſſen. In dieſer durch δοξαζειν vermittelten Gleichgeſtaltung mit Jeſus Chriſtus kann aber namentlich die ſittliche Verähnlichung nicht ausgeſchloſſen ſein, vielmehr iſt dieſe gerade die Bedingung der äußern Verherrlichung mit Chriſtus, wie ſie jenſeits eintritt, vgl. Röm. 8, 17 mit 9 f. 12 f. Und auch an andern Stellen, namentlich Eph. 1, 4 (vgl. 1 Theſſ. 5, 23. 1 Petri 1, 13—15. 1 Joh. 3, 2—8) werden als beabſichtigtes Reſultat der Gnadenwahl ausdrücklich ſittliche Charaktereigenſchaften genannt, wie ſie eben der δοξα Chriſti weſentlich ſind.

Joh. 1, 14 involvirt die in dem fleiſchgewordenen Men-

schensohn sichtliche δοξα eben seine innere geistige Wesenheit in ihrer sittlichen Erscheinung voll Gnade und Wahrheit. — An die geistige Verähnlichung mit Christo muß bei δοξαζειν nothwendig auch gedacht werden in der Stelle 2 Kor. 3, 17 f., wo eine Umgestaltung in des Herrn δοξα, wie sie nach 4, 4 im Evangelium ihre Abstrahlung hat, als bereits vor sich gehend gesetzt und damit die Freiheit im geistigen Sinn verbunden wird, also sittliche Freiheit.

Wenn dann umgekehrt Röm. 3, 23 alle Menschen, weil sie gesündigt haben, also wegen ihrer sittlichen Beschaffenheit, als göttlicher δοξα ermangelnd dargestellt werden, so kann auch dort die δοξα, der sie ermangeln, nicht als etwas bloß Aeußerliches gedacht werden, sondern als etwas, das mit dem sittlichen Zustand des Menschen, mit seiner Sündhaftigkeit oder mit seiner δικαιοσυνη im wesentlichen Zusammenhange steht. Ebenso steht auch 2 Petri 1, 3 bei Christus seine δοξα unmittelbar verbunden mit der ἀρετη als dasjenige, wodurch er uns beruft und zwar so, daß wir durch die Erkenntniß davon göttliche Kraft zum Leben und zur Gottseligkeit empfangen, also sittliche Kraft. Daher dann die V. 5 ff. aufgestellten sittlichen Forderungen. Endlich 1 Petri 2, 9 wird den Auserwählten, sofern sie ins wunderbare Licht des Herrn d. h. eben in seine δοξα berufen seien, die Bestimmung zugesprochen, seine Tugenden in sich darzustellen. Nach allem diesem befaßt also δοξαζειν oder die Verklärung, wie sie eintritt in Folge des zur Wirkung gekommenen καλειν und δικαιουν, die geistige, namentlich auch sittliche Umgestaltung in den Lebenscharakter Christi, woraus dann die künftige äußerliche Verherrlichung in Christo hervorgeht, die eben die sittliche Vollendung, die

Heiligkeit, abstrahlt. Für die christliche Ethik kommt nun nur die Seite der Verklärung in Betracht, die dem diesseitigen Leben zufällt: die sittlich-geistige Verähnlichung mit Christo. Also die Grundakte, in welche die Gnade ihre Wirkungen zusammenfaßt, um die neue Lebensbildung von ihrem Anfang an bis in ihre Vollendung hinein zu vermitteln, sind nach dem biblischen Lehrbegriff: Berufung, Rechtfertigung, Verklärung.

Auf dem ethischen Standpunkt haben wir nun aber

2) diese Akte eben in ihrer subjectiven Verwirklichung zu fixiren. Wir müssen also das subjective Verhalten des Menschen damit verbinden, wie es im Glauben und Unglauben zusammengefaßt ist. Der Glaube wird nun selbst erst begründet und ermöglicht durch den Akt der göttlichen Berufung. Diese haben wir also Allem voranzustellen und den Glauben zunächst in seiner der Berufung entsprechenden Form anzuschließen, woran sich als Gegenstück der Unglaube anreiht. Der Glaube ist aber nicht erschöpft, wenn er bloß betrachtet wird als etwas durch die Berufung Bewirktes, sondern in der mit dem Glauben eingetretenen Einigung mit der Gnade wird er nun selbst etwas Wirksames und Bewirkendes: Rechtfertigung und Verklärung ist Wirkung des Glaubens, wie der Glaube selbst eine Wirkung der berufenden Gnade ist; daher Röm. 5, 1 δικαιωθεντες ἐκ πιστεως, wie umgekehrt Röm. 10, 17 ἡ πιστις ἐξ ἀκοης (der Glaube eine Wirkung der Berufung).

Hienach handeln wir zuerst von der Berufung nebst Glauben und Unglauben im Allgemeinen und dann vom rechtfertigenden und verklärenden Glauben.

§ 4. Die Berufung mit Glaube oder Unglaube im Allgemeinen.

1) Der neuteſtamentliche Ausdruck für Berufung iſt καλειν. Das Wort bezeichnet überhaupt „einen rufen, daß er komme, ſei es um etwas zu thun, ſei es um etwas zu empfangen.“ Genauer beſtimmt wird καλειν als neuteſtamentliche Gnadenberufung

a) ſeinem Inhalte und Zwecke nach nicht nur durch den Beiſatz εἰς μετανοιαν als nächſtes Ziel (Luk. 5, 32 vgl. mit 24, 47), ſondern prägnanter durch (ἐκληθητε) εἰς κοινωνιαν Χριστου (1 Kor. 1, 9) als die ſpecifiſche neuteſtamentliche Beſtimmung, und dieſe κοινωνια wieder beſonders beſtimmt 1 Petri 2, 9: εἰς το θαυμαστον αὐτου φως, anderwärts εἰς την θεου βασιλειαν και δοξαν, ſo 1 Theſſ. 2, 12; auch εἰς ζωην αἰωνιον (1 Tim. 6, 12), εἰς δοξαν αἰωνιον, 1 Petri 5, 10. Aus dieſen Beiſätzen erklärt ſich denn die eigenthümliche Prädicirung gerade der neuteſtamentlichen Berufung als κλησις ἐπουρανιος (Hebr. 3, 1) oder ἡ ἀνω κλησις (Phil. 3, 14), ſofern nämlich das himmliſche, das ewige Leben, das göttliche Reich der Herrlichkeit Gegenſtand und Zweck gerade der neuteſtamentlichen Berufung iſt. Mit der neuteſtamentlichen Berufung iſt es alſo nicht abgeſehen auf eine bloß moraliſche Erweckung.*) Aber auch nicht auszuſchließen iſt das moraliſche Moment der μετανοια; außer Luk. 24, 47 vgl. noch Act. 2, 38, wo von μετανοια der

*) Wie ſogar Reinhard definirt; daher die Rationaliſten gegen die dabei angenommenen Gnadenwirkungen geltend machen konnten: die natürlichen Mittel Gottes reichen aus um uns zu beſſern.

Empfang des heiligen Geistes, also die himmlische Reichsgabe abhängig gemacht ist; 26, 20, wo ἄξια της μετανοιας ἔργα gefordert werden, also moralische Besserung. Es gilt jedoch bei der neutestamentlichen Berufung eine Besserung, die nicht bloß dem natürlichen oder dem positiven Sittengesetz entsprechen soll, sondern, wie dies die Bergpredigt zeigt, dem Geistesgesetz des Himmelreichs. Das Ziel der geforderten Besserung ist nicht bloß dieses Leben, sondern sie soll tüchtig machen für die Genossenschaft des göttlichen Lebens, des übersinnlichen. Die darauf gerichtete Berufung bezweckt auch überhaupt nicht eine bloß theilweise Wirkung, sondern das Ganze, wie es eben zusammengefaßt ist in den Begriff der Gemeinschaft Jesu Christi, des Reiches Gottes, des ewigen Lebens bis hinaus zur ewigen Herrlichkeit. Hiernach müssen wir sagen: Inhalt und Zweck der neutestamentlichen Berufung ist die individuelle, sittlich bedingte Betheiligung am ganzen Umfang der Gnade, wie sie in der Gemeinschaft mit Christo gesetzt ist, namentlich also die Betheiligung am ewigen überirdischen Leben des Reiches Gottes.*) Fragen wir noch:

b) worin der Berufungsakt selbst bestehe?

Schon in der Bezeichnung καλειν selbst wird eine Kundgebung vorausgesetzt, ein göttliches Zeugniß und zwar durchs Wort. Bei dem angegebenen specifischen Inhalt und Zweck der evangelischen Berufung genügt aber als Mittel nicht eine bloß allgemeine und unbestimmte Kundgebung, sondern nur eine solche, wodurch eben der wesentliche

*) In der alttestamentlichen Oekonomie bezog sich Berufung und Buße nur auf die diesseitige Lebensgemeinschaft mit dem auf Erden bestehenden Reich Gottes.

Inhalt der Gnade in Chriſto, in welche berufen wird, wenn auch in Kürze dargelegt wird, und zwar nicht als eine hiſtoriſche Aeußerlichkeit, auch nicht nur in Form didaktiſcher Entwicklung — ſo wird der Menſch immer noch nicht gerufen — vielmehr bei der Darlegung der Gnade handelt es ſich um die Declaration des göttlichen Willens, der auf Betheiligung der Einzelnen gerichtet iſt (Matth. 11, 28; 18, 11—14. 2 Petri 3, 9. 1 Tim. 2, 4), und demgemäß geſtaltet ſich die Berufung als göttliche Aufforderung und Einladung zur Betheiligung. Matth. 22, 3 ff. Act. 2, 40. 2 Kor. 5, 20. Röm. 10, 14. 21. Dies alles vereinigt ſich im Begriff des Evangeliums, und dieſes wird auch ausdrücklich als Mittel der göttlichen Berufung genannt. 2 Theſſ. 2, 14, vgl. 1 Theſſ. 2, 12 f. Gal. 1, 6 f. 11. Joh. 5, 37. 39; 6, 44. Röm. 10, 17. 8. Daher ſind die von Gott geſandten Lehrer oder die Boten des göttlichen Evangeliums die perſönlichen Vermittler der göttlichen Berufung (Matth. 22, 3. 8 f. Eph. 3, 5; 4, 11. Kol. 1, 25 bis 29. 2 Kor. 5, 20), und es galt von Anfang an bei dieſer berufenden Botſchaft ἀναγγειλαι πασαν την βουλην του θεου Act. 20, 27. Matth. 28, 20. Solche, die anders als durch das unverfälſchte Evangelium, das der Apoſtel, gewonnen werden, heißen niemals κλητοι θεου: ſie ſind nicht von Gott ins göttliche Weſen berufen, ſondern von Menſchen in menſchliches Weſen.

Was dem reinen Evangelium nicht gemäß iſt, gehört auch nicht zur göttlichen Berufung, und Abwendung von jenem iſt Abwendung von Gottes Gnadenruf. Gal. 1, 6—8; 5, 8. 13. Der Begriff der göttlichen Berufung in ſeiner ſchriftmäßigen Faſſung, ſo weit wir ihn bis jetzt be-

ſtimmen können, iſt alſo der: ſie iſt die göttliche Aufforderung, (die nach a namentlich das μετανοειν zu Grunde legt) und die göttliche Einladung der Einzelnen zur Gemeinſchaft Chriſti, wie dieſelbe in der apoſtoliſch evangeliſchen Heilslehre ſich darbietet.*)

Beſtimmen wir nun noch

---

*) Schon hieraus ergeben ſich Berichtigungen für falſche oder wenigſtens ungenügende Begriffe. Einmal kann die Berufung nicht (wie Marheineke in ſeiner Dogmatik) erklärt werden als bloßer göttlicher Rathſchluß und Wille, als göttliche Beſtimmung über den Menſchen und ſeine Seligkeit. Dies iſt im bibliſchen Syſtem die προθεσις, die Gnadenwahl: die Berufung dagegen iſt die beſtimmte Kundgebung des göttlichen Gnadenwillens an die Einzelnen und zwar des Gnadenwillens, wie er in Chriſto bereits realiſirt iſt und im apoſtoliſchen Evangelium fixirt iſt. Eben ſo wenig beſteht die Berufung (wie Roſenkranz ſie auffaßt) in der Erkenntniß des Einzelnen, daß er am erſten nach dem Reich Gottes und ſeiner Gerechtigkeit zu trachten habe. Dies iſt eine Wirkung der Berufung; nicht aber die Berufung ſelbſt, die auch wirkungslos ſein kann. Sie wäre damit rein ſubjectiv, während ſie bei Marheineke rein objectiv bezeichnet iſt. Die altkirchlichen Dogmatiker unterſcheiden neben der ſpeciellen Berufung durchs Evangelium, vocatio specialis genannt, eine allgemeine, vocatio generalis, indirecta und verſtehen darunter die göttliche Hinleitung zum Chriſtenthum, daher auch vocatio paedagogica, vermittelt durch natürliche Offenbarung, durch Gewiſſen, Schickſale und durch das, was man in der Welt vom Chriſtenthum und chriſtlicher Kirche zu hören bekommt. Von einer ſolchen göttlichen Hinleitung zum Chriſtenthum kann und muß an und für ſich wohl die Rede ſein, nur kann es noch nicht im bibliſchen Sprachgebrauch Berufung heißen, denn dieſe ſetzt göttliches Wort voraus und im chriſtlichen Sinn die göttliche Heilskunde, das Evangelium. Die Dogmatiker bezeichnen daher ſelber dieſe propädeutiſche Wirkung Gottes nur als vocatio impropria. Aber eben deßhalb ſollte es auch gar nicht Berufung heißen, da es nur den eigentlichen Begriff derſelben verwirrt und ſo auch praktiſche Mißverſtändniſſe veranlaßt. Bei den ſpätern Dogmatikern verflachte ſich denn auch der Begriff der chriſtlichen Berufung mehr und mehr und es fiel jede genauere Beziehung auf Chriſtenthum weg, wovon die ſchon angeführte Definition von Reinhard ein Beiſpiel iſt.

c) die Wirkung der Berufung. Objectiverſeits (auf Seiten Gottes) beſtimmt ſich die Wirkung eben nach der Beſchaffenheit des Worts, in welchem die Berufung ſich vollzieht. Sofern dieſes wirklich Wort Gottes iſt, nicht etwas demſelben ſubſtituirtes, wirkt in Einheit mit dem Wort auch der Geiſt Gottes und die Hand Gottes. Der Hand Gottes gehört die göttliche Weltregierung an, die göttliche Führung und Fügung im Einzelnen und im Ganzen in der Form von Züchtigung und von Güte. Luk. 13, 1—8. Mark. 16, 20. Act. 4, 29 f. Hebr. 2, 4. Röm. 2, 4; 11, 22. 2 Petr. 3, 9. Der heilige Geiſt aber dringt mit ſeiner Strafgewalt und mit den Lebensſtrahlen Chriſti bis an den geiſtigen Brennpunkt des Menſchen, dringt in die συνειδησις und in den νους der καρδια (§ 1, 3) Act. 2, 36; 16, 14. Hebr. 4, 12 f. Kol. 1, 28 f. Eph. 3, 9; 5, 14. 2 Kor. 4, 2. 6. Die göttliche Berufung tritt alſo damit noch nicht ein, daß das göttliche Wort nur äußerlich vorgetragen und gehört iſt, ſondern nur wo die Kraft des Wortes in den Menſchen eindringt, als göttliche Geiſteskraft wirkt. 1 Theſſ. 1, 4 f. 1 Kor. 2, 4. Sie iſt als göttliche Berufung keine bloße Verbaleinladung, auch nicht eine bloß gedächtniß- oder gefühlsmäßige, oder ſonſt durch eine vereinzelte pſychologiſche Thätigkeit vermittelte Aneignung der chriſtlichen Lehre, ſondern es iſt eine geiſteskräftige, durch äußere Lebensſchickungen verſtärkte Wirkung der chriſtlichen Lehre, indem dieſelbe im Innerſten des Menſchen, im Herzen ſich geltend macht als eine göttlich ergreifende Erweckung und Einladung, wodurch nun der Menſch mit der Aufforderung und Verpflichtung auch die Möglichkeit und Fähigkeit erhält, das ewige Leben ſelbſt zu ergreifen. 1 Tim. 6, 12. Phil. 3, 12. 14. Anderer-

seits fällt aber die Berufung als göttlicher Akt noch nicht mit des Menschen Bekehrung zusammen; denn wenn sie nach dem altdogmatischen Ausdruck efficax ist, d. h. befähigend zur Bekehrung, ist sie darum nicht immer efficiens, nicht die Bekehrung bewirkend, weil sie niemals zwangsmäßig, unwiderstehlich auftritt, nicht überwältigend oder mit Naturnothwendigkeit wirkt*), sondern auch bei der äußern Macht, die von Gottes Seite dazu kommt, wirkt sie nur mit moralischer Kraft als geistiger Gotteszug, eben weil sie durch das Geisteswort sich vermittelt, wobei dem menschlichen Geist das Hören, das Annehmen, das Lernen, Verstehen und Folgen, kurz das freiwillige Bestimmtwerden aus Gott überlassen bleibt (§ 3. 4), daher Matth. 22, 5. 14: viele ‚sind κλητοι, aber wenige ἐκλεκτοι. Hier ist bei κλητοι nur der göttliche Akt der Berufung premirt, abgesehen von dem Erfolg bei den Menschen, dagegen die ἐκλεκτοι sind solche, bei welchen der Ruf seine Wirkung und Frucht hat. V. 5 ist in Bezug auf die κεκλημενοι des V. 3 f. eben hervorgehoben, daß sie ἀμελησαντες waren, als der Ruf kam, vgl. auch 23, 37; Act. 7, 51; 13, 46; Joh. 6, 44 f. mit 8, 47. Unter der Berufung ist hiernach, wenn wir das Ganze zusammenfassen, zu verstehen: die durch die apostolisch-evangelische Heilslehre vermittelte Bußaufforderung mit Einladung zur Gemeinschaft Christi, wodurch der Mensch unter innern und äußern Wirkungen Gottes geisteskräftig im Herzen ergriffen wird und dadurch befähigt**), mit freier Selbstbestimmung den gött-

*) „Gott liebt keinen Zwang, die Welt mit ihren Mängeln ist besser, als ein Reich von willenlosen Engeln".

**) Die Berufung selber ist nicht davon abhängig, ob der Mensch darauf eingeht oder nicht. Auch im letztern Fall hat sich der göttliche

lichen Heils-Willen darin zu vernehmen und das Leben in Chriſto zu ergreifen. So oft das Evangelium mit ſeiner Weltbeſtrafung oder mit dem Zug ſeiner Chriſtusherrlichkeit einem Menſchen ans Herz dringt, daß eine innere Erweckung entſteht, eine Anmahnung zum Lernen und Folgen, zur Sinnesänderung, zum Ergreifen des Lebens in Chriſto, ſo oft iſt es ein Moment der göttlichen Berufung an den Menſchen. Die göttliche Berufung iſt nämlich in ihrer Wirkung nicht mit Einem Akt vollendet. Einmal: bei ſolchen, die ſie in dem einen und andern Moment abgewieſen haben, kann ſie vermöge der Langmuth und Barmherzigkeit Gottes öfters wiederkehren in verſchiedenen Weiſen und Graden, doch ſo daß ſie nach ethiſchen Geſetzen theils ſich verſchärft, theils wieder ſchwächer wird und ſeiner Zeit ganz abbricht. Was Hebr. 1, 1 ſteht von dem Reden zu den Vätern, war eine fortlaufende Berufung: πολυμερως και πολυτροπως λαλησας. Matth. 22, 3—7; 23, 37 f. (ποσακις-αφιεται). Act. 7, 51. Röm. 10, 21. Act. 28, 25 f. Und auch bei ſchon Bekehrten gilt es in Beziehung auf die Aneignung des Einzelnen der Heilswahrheit eine fortgeſetzte Berufung. Gott iſt daher in der Schrift nicht nur als ὁ καλεσας bezeichnet, der einmal berufen hat, ſondern auch bei den ſchon Gläubigen iſt er fortan als ὁ καλων bezeichnet, ſofern er fortwirkt in ihnen namentlich durch das Wort bis zur Vollendung. Gal. 5, 7 f. vgl. V. 4. Vgl. 1 Theſſ. 2, 12. 13; 5, 24 mit Phil. 2, 13.*)

Buß- und Gnadenruf dem Menſchen an ſeinem Herzen bezeigt, daß er wiſſen kann und ſoll, Gottes Gnade und Reich ſei ihm zum Ergreifen nahe geweſen. Luk. 10, 11.

*) So oft die Berufung an einen neuen Wahrheitspunkt kommt, ſteht es auf der Wage; folgt der ſchon Gläubige nicht dem Gotteszug, der ihn in die noch unerkannte neue Wahrheit beruft, ſondern einer andern

Sofern nach dem Bisherigen die Berufung in einer geisteskräftigen Wirkung des Wortes besteht, nicht in bloß faktischer Verkündigung, erhellt auch, daß, sofern das Wort nicht in seiner geistigen Kraft sich zu vernehmen giebt, die göttliche Berufung nicht eintritt. Für die Verkündigung ist daher Hauptsache die treue Auslegung und Anwendung des Gnadenworts, das *λογια θεου λαλειν, νουθετειν και διδασκειν ἐν πασᾳ σοφια.**)

Von der Erwählung unterscheidet sich die Berufung so: die Berufung ist der erste Akt der in den Individuen sich realisirenden Erwählung, oder sie ist die individuelle Anknüpfung der Erwählung. Die Berufung hat aber anderntheils die Erwählung ebenso zur Folge wie zur Voraussetzung, zur Folge, sofern nur in denjenigen Individuen, welche freiwillig und beharrlich in die Berufung eingehen, auch die Erwählung mit ihrem Inhalt zur individuellen Wahrheit wird. Erst als wirklich Berufener, als *κλητος* im subjectiven Sinn wird der Mensch selber ein Erwählter *ἐκλεκτος*, d. h. er wird aus der Todesgemeinschaft der Welt ausgesondert und versetzt in die Lebensgemeinschaft Jesu Christi, daher *κλητοι* und *ἐκλεκτοι*

πεισμονη, so geht es rückwärts und er kann wieder aus der Berufung, aus der Gnade fallen. Gal. 5, 4.

*) Dieses kann mit nichts ersetzt werden, mit keiner Rhetorik und Liturgik: nichts als der *ζων λογος* beruft und führt zum ewigen Leben und alle Effekte von diesem und jenem schönen Gottesdienst sind nicht Effekte des ewigen Lebens. Lehrern, welche an die Stelle der göttlichen Berufungskraft des Evangeliums ihre eigenen Diskurse und Diatriben setzen, fällt die Verantwortung für die aufgehaltenen und abgehaltenen Seelen auf ihr Haupt. Vgl. namentlich über die Verantwortung der Lehrer. 1 Tim. 6, 3 f. 20 f. 2 Tim. 1, 8—14; 2, 1—10. 14 f.; 3 14—4, 5.

auch identisch sein können, wenn im Ersteren der Erfolg mit eingeschlossen ist, z. B. Röm. 8, 28. 30. 33. Weiter aber ist diese in der Zeit empfangene, individuelle Berufung und Erwählung fest zu machen durch Fortbildung derselben in die Ewigkeit hinein. 2 Petri 1, 10 f. Von der Befestigung hängt eben das immer reichlichere Eindringen in die αἰώνιος βασιλεια ab und vor dem Ende der Zeitentwicklung ist wieder Abfall möglich. Am Ende nun, wo über den ewigen Besitz des ewigen Reiches Gottes entschieden wird, wird der Erwählungsakt abgeschlossen, so daß also kein Berufungsakt mehr eintritt. Da fragt es sich denn auch bei denen, die bereits in der Zeit Berufene und Erwählte geworden sind, ob sie in diesem Schlußakt, in der Vollendung der Erwählung durchfallen oder nicht, d. h. ob sie absolut Erwählte geworden sind, nicht bloß zeitlich Erwählte. Da kann wieder ein Gegensatz zwischen κλητοι und ἐκλεκτοι heraustreten. Matth. 22, 11—14, vgl. Luk. 12, 42—45; 13, 26 f.

Bisher haben wir die Berufung als göttlichen Akt behandelt, fassen wir nun

2) das subjective Verhalten gegenüber der göttlichen Berufung ins Auge, und zwar zunächst sofern der Mensch derselben nicht entspricht sammt den Folgen davon, also mit einem Wort den Unglauben.*)

Aus dem, was wir in Bezug auf Erwählung § 2 und Berufung § 4. 1 gefunden haben, ergibt sich: nicht aus dem Wahlvorsatz Gottes selbst, noch aus seinem allmählichen Berufungsgang kommt Verwerfung und Verdammniß über irgend einen Menschen, sondern daraus, daß der Mensch nicht

*) Das Psychologische in der Dogmatik. Hier gilt es namentlich das moralische Wesen des Unglaubens.

will, wie Gott will. Der Grund dieſes menſchlichen
wollens liegt nach der Schrift in einer **falſchen Liebe,**
lich (Joh. 3, 19 f.) in der Liebe zur alten Finſterniß.
lieben (Joh. 3, 19 ff.) die Finſterniß, das Elem
Ferne von Gott, wo man ſich vor Gottes Geſetz un
ligkeit nicht zu ſcheuen hat, wo man ſich nicht klar
über ſich ſelbſt und über den Ernſt des Lebens: lic
weichen ſie daher der Wahrheit aus, die ſie richtet in
Gottentfremdung und Eigenliebe. Ferner indem ſie
Dienſt Gottes als eine Knechtſchaft fürchten, lieben ſie
falſche Freiheit*) im Dienſt ihrer Sünde, ihrer Na
triebe, die ſelbſtiſche Unabhängigkeit**), die von keinem o
ſten, unumſtößlichen Willen gebunden ſein will. Vgl. R
6, 20. 22. Sie widerſtreben eben dem heiligen Geiſt
Gnade und nehmen das Zeugniß nicht an, das mit B
d. h. mit Demüthigung des Selbſts unter den unverbr
lichen Gotteswillen anfängt und damit immer wieder kom

Hiernach beruht der Unglaube im Allgemeinen nach d
Schrift auf moraliſchen Momenten. Die Schrift unte
ſcheidet übrigens einen Unglauben, wie er dem Evange
lium gegenüber ſich bildet in der Zeit der Unwiſſenheit,
und verſteht unter letzterer den Zeitraum, wo die Gnad
noch nicht in ihrem eigenen Wort und Geiſt ſich kräftig
macht oder wegen falſchen Religionseifers verkannt wird.
Dies gilt alſo auch gegenüber einem menſchlich gefälſchten
oder geſchwächten Chriſtenthum, ſofern dabei das reine

*) Ueber die Begriffe Finſterniß und falſche Freiheit ſiehe Lehrwiſſen-
ſchaft S. 287 ff. II. Aufl. S. 269 ff.

**) In der Finſterniß glänzt der Menſch mit ſeinem Verſtand,
auf der falſchen Freiheitsbahn mit ſeiner Willenskraft.

enthum nicht zugänglich ist. Der Unglaube in der
er Unwissenheit oder der Unkenntniß des wahren Chri-
ums wird nun zwar nicht schlechthin übersehen, sofern
merhin mehr oder weniger eine Verwahrlosung der schon
llgemeinen zugänglichen göttlichen Wahrheit voraussetzt
hlechte Früchte bringt, wie dies im Großen am Heiden-
zu Tage kam, Röm. 1. Aber der in Unwissenheit
nde Unglaube wird eben vermöge der Gnade soweit
hen, daß er von dem göttlichen Gnadenantrag selbst
nicht ausschließt und bei eintretendem Glauben vergeben
seine Sünde nicht in Zurechnung gebracht wird. Röm.
1—3. 12 f. Act. 17, 30. 1 Tim. 1, 13. Dagegen
Unglauben, welcher das göttliche Geisteswort der Gnade
t, auch wo es in seiner Kraft sich offenbart, verwirft,
ahrlost oder mißbraucht, wird keine Entschuldigung ein-
umt (Joh. 3, 18 f. 36; 15, 22—24. Hebr. 2, 1. 3 ff.),
eil der im Geisteswort berufende Gott in denen, die es
icht selbst von sich stoßen, sondern darauf eingehen, auch
as Wollen schafft und vom Anfang der Berufung bis zur
ollendung treu ist. Phil. 2, 13. 1 Thess. 5, 24. Phil. 1, 6.
a ist der Unglaube nicht eine Schwäche, sondern ein Un-
ehorsam, welcher die sich anbietende göttliche Kraft ver-
irft*) (Röm. 10, 16), er ist ein Fehler des dem göttlichen
illen sich versagenden Eigenwillens.**)

---

*) Das Weitere siehe Dogmatik § 2, II. und Propädeutik § 27—33.

**) Dem Eigensinn und Weltsinn, der seine falschen Voraussetzun-
en als Schoßkinder hegt, sie und seine Zweifel wie ausgemachte Wahr-
eit achtet, diesem Sinn ist die Wahrheit des Evangeliums unannehm-
ar und unerträglich, weil sie den Trotz des Herzens beschneidet und den
ingebildeten Verstand in seine Schranken weist und demüthigt.

[redacted] aber der [redacted] Matth. 13, 19 ff. (Gleich- [redacted] wird das [redacted] eine spröde Un- [redacted] für die Gnadenbotschaft, [redacted] daß sie nicht ins Denken [redacted] eben ein verschul- [redacted] Das Gehörte wird [redacted] daß nur kein Glaube ansetzen [redacted] Matth. 13, 19 mit Luk. [redacted] Es kann aber auch statt völliger [redacted] bis auf einen gewissen [redacted] Wort vorhanden sein, und [redacted] augenblickliche, sogar freudige [redacted] aber nur ein flüchtiges Hören [redacted] Tiefe des inwendigen Menschen, [redacted] Wort und der Glaube keinen festen Grund, [redacted] Boden; es entsteht so die [redacted] Scheinlösung des Empfangenen statt [redacted] Aneignung im Herzen, und der anfängliche [redacted] Glaube, der Halbglaube, schlägt unter [redacted] und Anfechtung wieder um in Abfall, Matth. [redacted] 5; Luk. 8, 13 und als Gegenstück Luk. 2, 19. [redacted] neben den Gnaden- und Wahrheitseindrücken des [redacted] alten sündigen Herzenstrieben freier Spielraum [redacted], daß es zu keiner reinigenden Anwendung des [redacted] kommt, zu keiner Selbstbesserung, da erstickt das [redacted] Wahrheits-Wort wieder unter dem Gestrüppe [redacted] üppigen Triebkraft der Naturtriebe in der gewohn- [redacted] herrschenden Lebensweise der Zeit. Das Berufungs-

wort kommt ſo zu keiner Kraft und Fruchtbarkeit durch unlautere Entkräftung deſſelben: der todte Glaube. Matth. 13, 7. 22. Luk. 8, 14. In allem dem haben wir ein negatives Verhalten des Unglaubens zur göttlichen Berufung und zwar ein dreifaches: ein Nichtvernehmen, ein Nichtbewahren und ein Nichtanwenden.

Aus dieſem negativen Ungehorſam entwickelt ſich aber der Unglaube weiter zum poſitiven Ungehorſam, zum wirklichen Widerſprechen und Zuwiderhandeln, ἀντιλεγειν und ἀπειθειν, mit immer abſichtlicherer Unterdrückung der Wahrheit. Röm. 10, 21; 2, 8; 1, 18. Act. 13, 45. An dem Evangelium wird nun gerade ſeine Grundlage zum Hauptanſtoß, daß es nämlich Gnade anbietet und zwar Gnade nur für den Glauben. 1 Kor. 1, 23. Röm. 9, 30 bis 32. Eben als Gnadenwort und Glaubenswort wird es dem intellectuellen und dem moraliſchen Selbſtgefühl immer entſchiedener zuwider, wird Thorheit und Aergerniß. So nimmt der Unglaube allmählich einen feindſeligen, erboſten und trotzigen Charakter an.*) Daran ſchließt ſich aber wieder eine weitere Entwicklung: von dem Nichtwollen und von dem Widerſtreben kommt es zu dem Nichtmehrkönnen. Im erſten Stadium des Unglaubens ſteht es ſo, daß der Menſch vermöge ſeines Unglaubens nur nicht hat d. h. nicht aufnimmt und feſthält, was er haben kann und haben ſoll in Kraft der göttlichen Berufung; nach und nach aber ver-

*) Je mehr er nämlich die im Evangelium an ihn herantretende Geiſteskraft fühlt, namentlich in ihrem Gegenſatz gegen die geiſtigen und materiellen Intereſſen und Autoritäten der Welt, einen um ſo erbitterteren Gegenſatz muß er bilden. So wird namentlich auch die Gewiſſenszüchtigung und der ſittliche Ernſt des Evangeliums ein läſtiges Joch, das er von ſich abſchüttelt.

liert er auch das, was er ursprünglich noch hatte, die Fähigkeit das Heil in Christo zu erkennen und aufzunehmen. Indem der Unglaube anfangs nur nicht will, sich nicht überzeugen, bekehren und heilen lassen will, kann und soll er endlich nicht mehr bekehrt und geheilt werden, nicht mehr von der Wahrheit überzeugt werden. Es entsteht der Zustand der Verstockung, nicht gerade immer gegenüber dem Guten überhaupt, aber gegenüber der göttlichen Berufung und dem Christenthum. Joh. 12, 37—40. Matth. 13, 14 f. Röm. 11, 7 ff. In Bezug auf die psychologische Analyse der Verstockung siehe Biblische Seelenlehre, 3. Auflage 1871, in Bezug auf die gerichtliche Stellung der Verstockung als göttliches Verhängniß Dogmatik, namentlich § 21: Vom Tod oder vom Gericht der Sünde. Hier nur soviel:

Die Verstockung gehört allerdings Gott an, aber nicht als erstes Produkt, sondern nur als Strafe, als ein von ihm gerichtlich geordnetes Verderben der Sünde des Unglaubens. Röm. 1, 21. 24. 25. 26. 28. Ps. 81, 12 f. 2 Thess. 2, 10 ff.; als Schuld gehört dagegen die Verstockung dem Menschen an (Sach. 7, 11. Matth. 13, 15 mit 13. Röm. 2, 5); und auch als Strafe der menschlichen Schuld ist die Verstockung sowenig der unmittelbare Wille Gottes, daß er eben, um vor ihr zu bewahren, vielfach und lange erweckt und ermahnt zum Gehorsam gegen die Wahrheit und zur Wachsamkeit gegen den Unglauben. Hebr. 3, 7—13. 15. 18; 4, 1. 11; 12, 15—17. Röm. 9, 22.

Die äußerste Entwicklung des Unglaubens ist eine Versündigung am heiligen Geist. Im heiligen Geist hat nach § 1 das ganze Heilsleben sein inneres Zeugungs- und

Entwicklungsprincip; der Empfang und die Bewahrung des heiligen Geiſtes als inneren Princips iſt daher Naturbedingung für's ewige Leben der Perſon, für's wahre Geiſtesleben. Auch wiſſen wir aus dem Bisherigen bereits, daß der Geiſt ſich ſeine innere Einwohnung erſt ermöglicht durch ſeine äußeren Bezeugungen, durch Einwirkungen auf den Menſchen, und daß eben daher die Welt ihn nicht empfangen kann, ſo lange ſie aus ſeinen äußern Bezeugungen keine Anerkennung des heiligen Geiſtes gewinnt. Was nun im Menſchen die Möglichkeit dieſer Anerkennung aufhebt, das muß auch die Möglichkeit ſeiner Rettung aufheben. Zu dieſem Aeußerſten kann es bei der Langmuth Gottes allerdings nur allmählich im Menſchen kommen. Einen ſolchen äußerſten Punkt im Verhältniß zum heiligen Geiſt, und zwar wo derſelbe erſt noch von außen ſich darſtellt, bezeichnet der Herr ſelbſt Matth. 12, 31 f. Es iſt jedoch nicht jede Verſündigung gegen den heiligen Geiſt hier gemeint. Eine Verſündigung gegen den heiligen Geiſt überhaupt iſt ja ſchon die urſprüngliche Ausartung des Menſchengeſchlechts, ſeine Verfleiſchlichung (Gen. 6, 3), ferner die ganze Sündengeſchichte des Volkes Israel. Act. 7, 51. Daſſelbe iſt im Grunde alles grobe oder feine Widerſtreben gegen das göttliche Wort, alles dem Geiſt widerſtreitende fleiſchliche Weſen, auch das Betrüben des heiligen Geiſtes von Seiten der Wiedergebornen. Eph. 4, 30. So fände alſo überhaupt keine Sündenvergebung ſtatt, wenn jede Sünde gegen den heiligen Geiſt unter die Beſtimmung von Matth. 12 fiele. Es iſt eine beſtimmte Sünde gegen den Geiſt, welcher Matth. 12 und Parallelen die Vergebung abſolut abgeſprochen wird, nämlich die Läſterung des heiligen Geiſtes, *βλασφημια*

του πνευματος oder ειπειν κατα του πνευματος. Βλασφημειν ist soviel als βλαπτειν την φημην, den Ruf beschädigen, also das Gute und namentlich das Heilige, von dem hier die Rede ist, anschwärzen durch Mißdeutung und Verunglimpfung. Was setzt nun diese besondere Aeußerung des Unglaubens voraus nach dem Zusammenhang und nach dem christlichen Lehrbegriff überhaupt? Sie setzt voraus

a) daß Gott nicht nur in seiner allgemeinen Weise sich offenbart, auch Christus nicht nur in seiner Niedrigkeit des Menschensohnes sich darstellt, sondern daß die Offenbarung hervortritt eben in der Energie des Geistes, und zwar mit dem unverkennbaren Charakter des Heiligen, in Kraftwirkungen und Lebenswirkungen, wodurch der Bann der Sünde gelöst wird. Matth. 12, 28 f. vgl. Act. 10, 37 f. In dem Charakter des Heiligen, wie es die Sünde in ihrem Verderben theils richtet, theils heilt, eben darin liegt das untrügliche Zeichen der Göttlichkeit für ein Geschlecht, das von der Sünde gebunden ist, und ein individuelles Zeugniß davon im Gewissen hat. Für die Verkennung dieses Zeichens, der Kraft des Heiligen bleibt daher der Mensch verantwortlich trotz aller theoretischen Ausflüchte. Es ist weiter

b) vorausgesetzt, daß diese energische Gottesoffenbarung im heiligen Geist dem Menschen nicht nur als historische Kunde zukommt, sondern ihm thatsächlich in Kraftwirkungen gegenübersteht, so daß der heilige Geistescharakter dem Menschen zum Bewußtsein kommt; denn was ich nicht als heiligen Geist erkenne, das kann ich zwar auch lästern, aber nicht als heiligen Geist. Daher wird auch die Lästerung Gottes und Jesu Christi im allgemeinen, obschon ja an und für sich Gott und Christus vom

heiligen Geiſt nicht zu trennen ſind, dennoch der Läſterung des heiligen Geiſtes noch nicht gleichgeſtellt, weil eben dieſer, das charakteriſtiſche Zeichen des Göttlichen, jener Gottesläſterung und Chriſtusläſterung nicht im Bewußtſein liegt und ſo das wirkliche Göttliche und Chriſtliche als ſolches nicht erkannt wird. Das Göttliche und Chriſtliche iſt eben in ſeinem ſpecifiſchen Geiſt der Heiligkeit nicht erkannt, ſondern verkannt. So war Paulus ein Läſterer Chriſti (1 Tim. 1, 13) und dies nachdem Chriſtus bereits erhöht war, alſo hiſtoriſch die Geiſtesoffenbarung bereits vollendet war. Paulus war es aber noch nicht zum Bewußtſein gekommen, daß er es in Chriſti Perſon mit dem heiligen Geiſt Gottes zu thun habe. Sein ungläubiges Läſtern beruhte auf Unwiſſenheit, eben daher war es keine unvergebliche Sünde. Sofern es aber dennoch eine Schwäche und eine leidenſchaftliche Trübung des Sinnes für das wahrhaft Göttliche und eine Mißachtung der dafür vorhandenen Zeugniſſe im alten Teſtament und in der damaligen Zeit vorausſetzte, war es auch keine durchaus unverſchuldete Unwiſſenheit, ſondern eine der Vergebung bedürftige Sünde (daher ἠλεήθην). Dieſe Vergebung verſteht ſich daher nicht von ſelbſt, ſondern muß vermittelt ſein durch Buße des Subjects, vgl. Luk. 23, 34 mit Act. 3, 14. 17—19. Unter dem Bewußtſein, man habe es wirklich mit dem Heiligen zu thun, mit dem eigenen Geiſt des Göttlichen iſt nun aber keineswegs eine theoretiſche Ueberführung zu verſtehen; denn dieſe begründet weder ſchon ein moraliſches Verhältniß, noch löſt ſie ein ſolches. Es gehört als weſentliche Vorausſetzung dazu das unmittelbare innerſte Bewußtſein vom Heiligen, wie es ſich den Gewiſſen aufdrängt, alſo der heilige Gewiſſenseindruck; dies iſt das Bewußt-

ſein, das in religiöſen Dingen immer zuerſt und zuletzt entſcheidet.*) Das Gewiſſensbewußtſein für ſich ſelbſt iſt nun allerdings noch kein freies perſönliches Wiſſen, ſondern iſt nur ein paſſives Grundbewußtſein, iſt aber die Anregung des perſönlichen Wiſſens, die Befähigung und die Verpflichtung dazu. Dabei kommt nun eben die Aneignung der Gewiſſens-Eindrücke und ihre Entwicklung in Frage, die Entwicklung zur freien perſönlichen Erkenntniß und dieſe iſt bedingt durch das perſönliche Eingehen darauf. Letzteres aber kann nun verhindert oder geſchwächt werden theils durch unreinen ſelbſtiſchen Willen, durch ſpröde Unempfänglichkeit wie bei einem großen Theil der Juden, namentlich dem phariſäiſchen, theils aber auch durch eine religiöſe Befangenheit und Trägheit des Herzens, wie dies partiell auch bei den Jüngern der Fall war, temporär bei Paulus. Beides iſt verſchuldet, da die zur Erkenntniß ſich darbietenden Mittel nicht gehörig benützt werden. Indem aber das Letztere nur in der religiöſen Befangenheit und Trägheit des Herzens ſeinen Grund hat, bildet ſich eine Unwiſſenheit der Schwäche und der Nachläſſigkeit, die Vergebung erhalten kann. Luk. 18, 34 und 24, 25. 1 Tim. 1, 13. Das Andere, das Produkt eines unſittlichen Stumpfſinnes iſt die vorſätzliche böswillige Unwiſſenheit. Vgl. Joh. 8, 37. 40. 44. 47; 9, 40 f. 2 Petri 3, 3—5; 2, 12. Dieſe eigenſinnige Unwiſſenheit in Bezug auf das Göttliche kann eben daher bis zum äußerſten Conflict mit der Offenbarung den Menſchen forttreiben, indem er, um ſeinen ſelbſtiſchen Willen gegen ſie zu behaupten, ſich gegen ihre Einwirkungen verhärtet, ſtatt ſein Mißverhältniß ſich reuig zum Bewußtſein zu bringen.

*) Vgl. Dogmatik und Propädeutik.

c) Die Läſterung des heiligen Geiſtes ſelbſt geht nun ſo vor ſich, daß man eben Bezeugungen und Wirkungen, deren heiligen Charakter man im eigenen Bewußtſein anerkennen muß, zunächſt nicht entwickeln mag zur freien Erkenntniß und Beherzigung, ſofort aber auch dieſelben zur eigenen Rechtfertigung*) (vgl. Luk. 16, 14—16 mit 7, 29 f.), endlich *vorſätzlich* als unheilig und widergöttlich darſtellt und behandelt. Es iſt eine böswillige Verdrehung des Göttlichen ins Gegentheil, die *ausdrückliche, wiſſentliche und gefliſſentliche Verkehrung des Heiligen ins Unheilige*, und dieſes Lügneriſche iſt eben das Sataniſche. Joh. 8, 43—45. 48.

Inwiefern liegt nun aber in dieſer Sünde des Unglaubens etwas *ſchlechthin Unvergebliches*, wie Matth. 12, 32 es ausdrückt: „weder in dieſem noch in jenem Aeon"; vgl. Mark. 3, 29?**) Die Widerlegung der gewöhnlichen Ausflüchte, mit welchen der Wortſinn dieſer Stelle abgewieſen werden ſoll, ſiehe *Dogmatik* bei der Frage über die Ewigkeit der Höllenſtrafen. Sagt man, daß „*nur über die That*, nicht über den Menſchen ſelbſt *die Verdamm-*

*) Daß dieſe ausdrückliche Verdrehung des Heiligen ins Unheilige, womit man ſich ſelber wegen Verſchmähung deſſelben rechtfertigen will, weſentlich zur Läſterung des heiligen Geiſtes gehört, zeigt am deutlichſten Mark. 3, 30 vgl. mit 29, wo eben eine ſolche Verdrehung den Herrn veranlaßte, den Ausſpruch über die Bedeutung der Läſterung des Geiſtes zu thun.

**) Was den unmittelbaren Wortſinn betrifft, ſo iſt derſelbe ſo klar, daß nur eine bereits vorhandene, dem Wortſinn entgegengeſetzte Anſicht auf den Verſuch einer andern Deutung gerathen kann, und man fragen müßte: wie denn jemand, der wirklich ein unabänderliches Gericht über einen Menſchen und deſſen Sünde ausſprechen will, dies thun ſoll, wenn die hier gebrauchte Ausdrucksweiſe noch das Gegentheil ſagen ſoll?

niß ausgesprochen sei" so faßt Matth. 12, 33 die That im organischen Zusammenhang mit dem ganzen Herzenszustand und dem Charakter des Menschen; sie ist also das charakteristische Symptom von dem geworden, was der Mensch selber ist. Wenn nun einer solchen That die Möglichkeit der Vergebung für diesseits und jenseits abgesprochen wird, so liegt nach dem angegebenen Zusammenhang der Grund eben in der innern Beschaffenheit des Thäters, und was von der That gilt, gilt also noch mehr von der Person, vom Urheber derselben. Dazu kommt aber noch, daß bei Mark. 3, 29 gerade über den Thäter, über die Person selbst das Urtheil gesprochen ist: wer lästert, der hat keine Vergebung in Ewigkeit. Der Herr fällt daher auch bei Matthäus gerade von der That aus, ja von den Reden aus über die Person das Urtheil V. 37; vgl. auch zu V. 36 Kap. 23, 33. Sagt man aber weiter, jene bestimmte Sünde, die Lästerung, müsse allerdings der Mensch auch im künftigen Aeon noch büßen, dagegen seien alle andern Sünden ihm vergeben, und er selber sei ein Gerechtfertigter, so hätten wir einen zwischen Himmel und Hölle getheilten Menschen zu denken, halb verurtheilt und halb gerechtfertigt. Solche Wesen kennt die Schrift nicht, namentlich nicht im künftigen Aeon, sondern dort scheidet sich Alles wie in ein entweder gut — oder bös, so in ein entweder gerechtfertigt — oder verurtheilt. V. 37.*) Wird aber ferner behauptet, nur hypothetisch, nur abgesehen von einer noch möglichen späteren Sinnesänderung der Person sei für eine solche That nun und nimmermehr Vergebung zu finden, so hat dies in unserer Stelle gar keinen

*) Darüber die Dogmatik.

Sinn; denn abgesehen von der Sinnesänderung wird überhaupt keine Sünde vergeben, und so wäre die betreffende Sünde wider den heiligen Geist, wenn sie nur abgesehen von der möglichen Sinnesänderung für unvergeblich gelten soll, durch nichts von den andern Sünden wider Gott und Jesus Christus unterschieden, während sie davon gerade im Text als einzig unvergeblich unterschieden wird. Da nun eben die Sinnesänderung es ist, welche die Sünde überhaupt, auch die gegen Gott und den Menschensohn vergebbar macht, so muß bei der für unvergebbar erklärten Sünde Sinnesänderung nicht mehr möglich sein, und eine solche Unmöglichkeit hebt Hebr. 6, 4—6 auch bei schon Begnadigten ausdrücklich hervor. Mit Recht läßt sich also sagen, daß diejenigen, welche eine Gewissensangst haben, sie möchten diese Sünde begangen haben, und die reuevoll nach Vergebung hungern, in sittlicher Selbsterkenntniß an Gottes Gnade sich wenden, eben daran die Bürgschaft haben, die unvergebliche Sünde nicht begangen zu haben; denn bei solchen ist ἡ κατα θεον λυπη, μετανοια εἰς σωτηριαν ἀμεταμελητος. 2 Kor. 7, 10. Die in Hebr. 12, 17 von Esau gebrauchten Worte μετανοιας τοπον οὐχ εὗρε sind mehrdeutig (vgl. darüber in Kürze Moll's Commentar); sie können jedenfalls nicht im Widerspruch mit der ganzen Schriftlehre eine ernstliche, wirklich sittliche Reue für unmöglich oder unwirksam erklären wollen. Es gibt aber allerdings auch eine bloße Traurigkeit über verlorenes Gut, wie dies bei Esau (Hebr. 12, 17) der Fall war, oder über herbeigeführtes Uebel ohne sittliche Sinnesänderung d. h. ohne wirkliche Schuldanerkennung und ohne Ergebung auf Gnade, weil der Sinn eben nur egoistisch sich ändert, daß man das früher gering geachtete Gut eben nur als genieß-

bares Gut nun des Suchens werth achtet, das herbeigeführte Uebel aber nur als drückende Laſt beſeitigt ſehen möchte. Das iſt die den Menſchen aufreibende Traurigkeit nach Welt-Art im Gegenſatz zur ſittlichen κατα θεον, vgl. Joh. 8, 21. 24 mit 2 Kor. 7, 10 f. und 2, 6 f.

Aus allem Bisherigen ergibt ſich: gegenüber der göttlichen Berufung im Evangelium iſt die allmähliche Entwicklung eines Unglaubens im Menſchen möglich, den wir als den äußerſten Grad der Verſtockung anzuſehen haben, wo nämlich die Abneigung und Antipathie, oder der Haß gegen die göttliche Berufung ſo weit geſtiegen iſt, daß ſelbſt das, worin ihr heiliger Gottescharakter am entſchiedenſten und kräftigſten an das menſchliche Grundbewußtſein vom Göttlichen, an das Gewiſſen herantritt, daß eben ſeine heilig richtende und heilig rettende Macht gegenüber der Sünde wiſſentlich und gefliſſentlich verdreht wird ins Unheilige, und dieſe Verdrehung in ehrenrühriger oder ſchmähender Weiſe ſich äußert. Es iſt dies die ſataniſch potenzirte Lüge, die Verleugnung des Göttlichen in ſeinem innerſten diſtincteſten Charakter, in welchem es allein noch Buße und Bekehrung bewirken kann. Mit dieſer Unglaubensſtufe iſt eben daher im Menſchen die Fähigkeit aufgehoben, den eigenthümlichen Geiſt des Göttlichen noch anzuerkennen, ſeiner Heiligkeit ſich noch zu unterwerfen, und ſonach die Möglichkeit den heiligen Geiſt als innere Beſeelung zu empfangen. Eben damit aber iſt über das Verlorengehen des Menſchen abſolut entſchieden, weil keiner ins Reich Gottes eingehen kann, der nicht aus dem heiligen Geiſt Gottes die neue Beſeelung, ein neues Perſonleben empfängt.

3) Das Glaubensverhältniß zur göttlichen Berufung.

a) Der Glaube ist nicht etwas ausschließlich Christliches; er wird vielmehr in der Schrift als das allgemeine Verhältniß gedacht, das der Mensch überhaupt gegenüber dem Unsichtbaren und dem Ewigen, gegenüber dem Göttlichen einzunehmen hat. Hebr. 11, 1 ff. Namentlich aber dem göttlichen Wort der Verheißung, den göttlichen Heils- und Segenszusagen entspricht als einzig mögliche Form der Glaube. Gal. 3, 8 ff. Das Christenthum gibt sich nun aber schon formell nicht als bloßes Verheißungswort, als Versprechen eines Gutes, sondern das eben ist die Gnade des Christenthums im Unterschied vom alten Testament, daß das Verheißungswort mit seinem Gut nun seine Erfüllung beginnt, daß es Wahrheit wird, Realität wird, wahrhafte Wirklichkeit. Damit ist jedoch das Glaubensverhältniß nicht aufgehoben; einmal in subjectiver Beziehung: so lange und soweit der Mensch noch außerhalb der Gnade steht, wie es eben gegenüber der Berufung der Fall ist, unversöhnt und unerlöst unter dem Fluch und in der Knechtschaft der Sünde, in soweit ist für ihn auch dieses Gnaden-Gut in Christo selber erst noch Verheißung, die er eben nur durch Glauben sich aneignen kann; sein Glaube kann da erst Verheißungsglaube sein, das Ergreifen, das Annehmen einer Zusage, eines in Aussicht gestellten Guts. Aber auch außerdem in objectiver Beziehung: das, was die Gnade den Begnadigten bereits mittheilt, als Segensgabe und Habe, ist immer noch unsichtbar, seinem Wesen nach jenseitig, himmlisch, überirdisch, fällt noch nicht ins Leibliche und Aeußerliche, nicht ins Schauen. Nur seinen Wirkungen nach manifestirt es sich, wie die un-

ſichtbare Gotteskraft überhaupt ſich in der Welt manifeſtirt, wie unſer Geiſt im Leib; das Weſen ſelbſt aber tritt noch nicht in die Erſcheinung. So iſt's mit der Sündenvergebung, ſo mit der Geiſtesbegabung des Chriſten. Der Menſch, wenn er auch im Beſitz davon iſt, hat es nur im Glauben, nicht im Schauen, nur als unſichtbares Leben des inwendigen Menſchen mit entſprechenden Wirkungen im Aeußern, nicht aber ſchon als Außenleben, als Weſenserſcheinung. So gilt es immerhin Glauben als Erkennen und Feſthalten des Unſichtbaren. Endlich ſofern die Gnade die Realiſirung ihres Guts hier nur anfängt, ihr Ganzes und ihre Vollendung der Einzelnen erſt in der Zukunft hat, bietet ſie ſelbſt wieder auch den in ſie Aufgenommenen noch Verheißungen dar, auf deren Erfüllung dieſelben erſt im Glauben hoffen und warten müſſen. 1 Joh. 2, 25, vgl. Kol. 3, 3 f. Hebr. 4, 1; 10, 36. 2 Petri 1, 4; 3, 4. 9. 13. So iſt der Glaube dasjenige, was ſchon ſeinem allgemeinen Weſen nach gerade der Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums ganz entſpricht, ſofern es ſich dabei nicht nur um ein dem natürlichen Menſchen fernliegendes Gut handelt, ſondern auch bei dem wirklichen Beſitz das chriſtliche Gut ein ſeinem Weſen und ſeiner Vollendung nach jenſeitiges iſt und bleibt. Allein bei dem Chriſtenthum und bei dem chriſtlichen Glauben handelt es ſich, wie geſagt, nicht bloß um ein zu erwartendes Gut oder Segnung, ſondern wie beim Glauben überhaupt, gilt es auch beim chriſtlichen Glauben Anerkennung der nicht in die Augen fallenden göttlichen Wahrheiten im allgemeinen, ſo der Wahrheit, daß Jeſus, und zwar der gekreuzigte Jeſus der Chriſt iſt, der Sohn Gottes (Joh. 20, 31), daß Gottes Wort überhaupt und ſo namentlich

auch seine Gebote Wahrheit sind, daß Gott Vergelter und Richter ist u. dgl. Dies sind lauter Glaubensgegenstände. Daher ist die Trennung der bloßen Verheißungen, deren Gegenstand Güter sind, von den sie begleitenden Lehren und sie bedingenden Geboten kein geistiger und sittlicher Glaube, kein Glaube im biblischen Sinn, sondern gerade ein Nichtglaube. Röm. 3, 31. Matth. 7, 21—27. Matth. 28, 20 fügt Glaubenspredigt zur Tauf-Gnade: „lehret sie halten Alles, was ich euch befohlen habe." Joh. 5, 46 knüpft der Herr den Glauben an Moses und den neutestamentlichen Glauben so nahe zusammen, daß er sagt: „wenn ihr Mose glaubtet, würdet ihr mir auch glauben." Die Juden hielten mit zähem Glauben die göttlichen Verheißungen fest, aber eben isolirt von dem die Verheißung bedingenden Gehorsam namentlich gegen den verheißenen Propheten; ferner 8, 39. 45 vgl. mit Röm. 4, 12. Hebr. 11, 6—8. Röm. 2, 5—8. Allein

b) der Glaube kommt gegenüber dem Christenthum nicht bloß als subjectives Verhalten in Betracht, sondern das Christenthum selbst heißt im objectiven Sinn der Glaube; mit ihm ist der Glaube gekommen (Gal. 3, 23. 25) und zwar nicht nur als etwas Gebotenes (1 Joh. 3, 23), sondern zugleich als etwas Dargebotenes. Act. 17, 31. Der Glaube ist nämlich nach seiner Substanz und Kraft ins Wort gefaßt und gibt sich zu hören als Glaubensbotschaft, Glaubenslehre; daher die Bezeichnung des Christenthums als ῥῆμα της πιστεως, λογοι, ἀκοη της π. Aus der dargebotenen ἀκοη της πιστεως soll eben subjectiverseits die ὑπακοη της π. entstehen mit ihrem Geistesleben und an dem Glaubenswort hat sich fort und fort das subjective Glaubensleben zu nähren. Röm. 10, 14. 16 f. Act. 6, 7. Röm.

1, 5. 1 Tim. 4, 6. Das Glaubenswort steht nun aber zur Entstehung des subjectiven Glaubens in keinem bloß äußerlichen Verhältniß, daß es nur Gegenstand des subjectiven Glaubens ist, daß der Mensch rein von sich aus es an sich zu bringen hätte, sondern, wie schon beim ersten Punkt dargelegt wurde, das Wort selbst wirkt mit berufender Kraft, so daß es den Menschen an sich zieht, ihn in der Kraft seines göttlichen Geistes ergreift und zwar im Brennpunkt des geistigen Wesens, im Herzen, eben dadurch den Menschen befähigend, die dargebotene Glaubenssubstanz nun selbst zu ergreifen. Also die Gnade bietet eben im Wort und mit demselben den Glaubensinhalt an und zwar nicht nur in äußerer Darstellung als Lehre und Geschichte, in didaktischer oder historischer Form, sondern mit einer den Menschen im Herzen ergreifenden Geistesenergie. Die Gnade ist demnach nicht nur Object und Inhalt des subjectiven Glaubens, sondern ist eben durch ihr Glaubenswort und den Glaubensgeist die substanzielle und die dynamische Begründung des subjectiven Glaubens, ist sein reelles Princip; die Gnade ist das Schöpferische, und der Glaube ist in diesem Sinn eine Gnadengabe Gottes, so daß ihm ebenso Dank dafür gebührt wie fortdauernde Anrufung, da der subjective Glaube, auch einmal gesetzt, nur allmählich sich fortentwickelt und dies nur durch dasselbe Gnadenprincip, das ihn gesetzt hat, durch das Wort und den Geist der Gnade. Eph. 2, 8. 17. Phil. 1, 20. Eph. 1, 13. 15, vgl. Mark. 9, 24. Luk. 17, 5; 22, 32. Dagegen ist es unbiblisch, wenn Harleß (auch noch in der 6. Ausgabe seiner Ethik § 21. S. 229 f.) die Entstehung des Glaubens von der Wiedergeburt

abhängig macht. Es liegt neben dogmatiſcher Befangenheit die Nichtunterſcheidung zu Grund zwiſchen göttlicher Geiſtes-*Einwirkung*, die allerdings den Glauben *begründet*, und zwiſchen neu gebährendem Geiſtes-*Empfang*, der erſt in und aus dem Glauben erfolgt, dann aber auch freilich wieder eine höhere Glaubensſtufe ermöglicht und fordert (vgl. § 1 über die principielle Stellung des Geiſtes). Abgeleitet wird ausdrücklich in der Schrift nicht der Glaube ſelber erſt aus dem Geiſtesempfang ſondern vielmehr umgekehrt der Geiſtesempfang aus der ἀκοη πιστεως, aus dem Glauben, wie ihn das vernommene Wort wirkt. Vgl. Gal 3, 2. 5. Joh. 7, 39. Eph. 1, 13. Act. 2, 38; 8, 14—17. 21 f.; 11, 14—17 und namentlich noch 15, 7 ff. Der Glaube, wie er eben nur aus der in den Menſchen einwirkenden Geiſteskraft des Wortes Gottes entſteht und darauf ſteht, iſt überhaupt das Organ, worin des Menſchen Herz geeinigt wird mit der göttlichen Berufung, ſo daß nun die Gnade mit ihrem Geiſt und Inhalt innerliches Eigenthum werden kann. Vgl. Röm. 1, 16 f.; 3, 22. Eph. 3, 17 f. 2 Petri 1, 4—7.

Betrachten wir nun

c) den *Glauben* eben als *Eigenthümlichkeit des Menſchen*, als ſubjectiven Glauben im Verhältniß zur Gnade noch ſpecieller. Anfang und Vollendung des ganzen Glaubensverhältniſſes geht nach dem Vorigen principiell von der Gnade ſelbſt aus: ſie bringt ῥημα της πιστεως und πνευμα της π., um den Glauben zu begründen und vollzubereiten. So kann der chriſtliche Glaube ſubjectiverſeits im allgemeinen nur *das durchgängige Hinnehmen der Gnade* ſein, Joh. 1, 12, wo λαμβανειν mit πιστευειν pa-

rallel steht. λαμβανειν bei den LXX meist für das hebräische [illegible] drückt sowohl das thätige Verhältniß des Fassens, des Ergreifens und Nehmens aus als auch des Empfangens rein für sich. Es vereinigt also in sich den Begriff: durch Ergreifen empfangen, soviel als annehmen, hinnehmen, aufnehmen. Daher auch die anderweitigen Ausdrücke δεχεσθαι, παραδεχεσθαι, ἀποδεχεσθαι ebenfalls für das subjective Verhalten des Glaubens; sie weisen auf eine selbständige Bewegung hin, namentlich auf die des Handausstreckens (δεξια) um zu fassen und zu empfangen. Und wenn λαμβανειν ein Geben, ein Darreichen voraussetzt (Matth. 7, 7 f.), so setzt δεχεσθαι (zusammenhängend mit δεκω, δεικνυμι) ein Zeigen, Darstellen, Weisen voraus. Der Herr mit seiner Gnade ruft, d. h. er zeigt, weist und zieht mit lebendigem Wort und bietet dar belebende Kraft und Gabe. Der Mensch im Glauben erfaßt, ergreift und empfängt Gottes Ruf und Gottes Gabe als Wahrheit. 1 Thess. 1, 6, vgl. 5. und 2, 13. Jak. 1, 21. Grundcharakter des christlichen Glaubens ist demnach nicht reine Passivität, völlige Unthätigkeit, sondern eine receptive Thätigkeit. Der Glaube ist zunächst ein sich hingebender und ein aufnehmender Akt, ein dem göttlichen Zeugniß und Zug entgegenkommendes Aufhorchen und Gehorchen, vgl. Matth. 13, 20 mit Luk. 8, 13; Mark. 4, 20, wo λαμβανειν und δεχεσθαι wechseln; Act. 2, 41 vgl. 44, wo ἀποδεχομενοι τον λογον und πιστευοντες parallel stehen; Joh. 3, 33 vgl. 36. Kol. 2, 6 vgl. 5. Röm. 1, 5; 15, 18; 16, 19. 1 Petri 1, 21 mit 22 faßt das Gläubigwerden und Gläubigsein als Gehorsam. Dieses gläubige Aufnehmen erfolgt nun durch zwei psychologische Akte, einmal durch das νοειν, wovon μετανοειν nur eine specielle

Wirkung ist, und durch συνιεναι. Ersteres ist geistige Wahrnehmung und Verarbeitung; es ist aber auf religiösem Gebiet keine bloß formelle, äußerliche Denkthätigkeit, vielmehr eine sittlich bestimmte, innerlich sich vertiefende Verstandesthätigkeit, eine Herzensthätigkeit, ein Centralakt. Als Folge des νοειν bildet sich der weitere Receptionsakt, das συνιεναι, das sittlich-intelligente Erfassen, ein Verstehen mit Aneignen. Dadurch wird das Wort der Gnade mit seinem Geist und Leben etwas persönlich Einverleibtes, der göttliche Lebenssame wird etwas Eingepflanztes und so seine Frucht Entfaltendes, vgl. Biblische Seelenlehre über νοειν und συνιεναι. Vgl. Joh. 12, 39 f. Der Mangel an νοειν verhindert Glaube und Bekehrung. Matth. 13, 19 vgl. mit 15, 23 und mit Luk. 8, 15 (ohne Sehen und Hören, ohne geistige Wahrnehmung im νους kommt es zu keinem συνιεναι). Prov. 4, 4—21; 3, 1. Röm. 10, 8. Jak. 1, 21. Also die receptive Erkenntnißthätigkeit als sittlich intelligente Aneignung und Verarbeitung der göttlichen Wahrheit im Herzen, dies bildet das erste und fundamentale Geschäft des Glaubens: es sind dies **die psychologischen Grundakte** des Glaubens, und erst dadurch und immer nur dadurch entwickelt sich der Glaube als **psychologischer Zustand oder als persönlicher Habitus, als Charakter**, als ein in der erkannten Wahrheit festgegründetes Bewußtsein und Wollen, das sich dann psychologisch ausspricht als Erkenntniß, Ueberzeugung, Vertrauen, Treugesinntheit u. s. w.*)

*) S. Biblische Seelenlehre. Die dogmatische Bestimmung: fides est notitia, assensus, fiducia läßt die psychologischen Bildungsakte des

Weiter aber in Kraft der im Worte eingepflanzten Gnade gesellt sich nun zur receptiven Thätigkeit **eine reproductive Selbstthätigkeit des Glaubens**; sein aufnehmender Gehorsam wird nun auch ein fruchttragender, ein innen und außen werkthätiger Gehorsam, ein Gehorsam der Liebe, wenn wir ihn in seinem ethischen Charakter bezeichnen sollen. Denn die Liebe entsteht und besteht im selbstthätigen Besitz und Festhalten des göttlichen Worts, was eben Sache des Glaubens ist. Matth. 13, 23. Joh. 15, 3—5, vgl. V. 7 f. 10. 16, vgl. 14, 21. 23.*) Gal. 5, 6. Wie der Mensch Christum bereits in sich aufgenommen hat, wandelt er nun in ihm. Christus ist das Centrum seiner Lebensbewegung, seiner Selbstthätigkeit. Kol. 2, 6. Phil. 3, 12 vgl. mit 10. Eph. 4, 1 vgl. mit Kol. 1, 11. Was endlich das **Gut des Glaubens** betrifft, das er in dieser seiner Liebesthätigkeit zu genießen bekommt, so ist es in seiner psychologischen Verinnerlichung Friede und Freudigkeit. Dies ist die Frucht, die man erntet als Folge der Frucht, die man bringt aus dem Schatz der Gnade. Da aber der Friede auf dem Glauben beruht, nicht auf dem Schauen, so hat der Glaubensfriede die Form der **Hoffnung**, wie die Glaubensthätigkeit die Form der Liebe. Joh. 14, 27; 15, 11 vgl. mit 16, 33. Röm. 15, 13. Die Hoffnung aber wirkt wieder mit ihrem vorgesteckten Ziele als Impuls

---

Glaubens hinter dem psychologischen Produkt zurücktreten und auch in diesen ist atomistisch getrennt, was im Leben einheitlich beisammen ist.

*) In diesen Stellen ist das Fruchttragen abhängig vom Bleiben in Christo und vom Bleiben seiner Worte in uns, und diese namentlich in ihrer gebietenden Form behalten, also Gehorsam, ist Charakter der Liebe.

auf die Liebesthätigkeit des Glaubens zurück, ohne die der Glaube selber abstirbt. 2 Petri 3, 14. Hebr. 6, 10—12.*)

Nur eine Bemerkung noch über die sittliche Bedeutung des Glaubens im Allgemeinen. Der Glaube im Allgemeinen, abgesehen von seiner christlichen Form, ist die Basis oder die Bedingung und Verbürgung aller wahren Sittlichkeit. Der Unglaube im Allgemeinen macht den Menschen auch unsittlich. Glaubt der Mensch nicht einmal an sein Gewissen, so verfällt er unwiderstehlich der Unsittlichkeit. Freilich betrachtet man Sittlichkeit in bloß äußerlich socialem Sinn, in bürgerlicher oder politischer Bethätigung (justitia civilis), so ist sie schon vorhanden, wo die Form des Recht-Handelns ist, wo das äußere Thun in Angemessenheit zum Gesetz oder zur Sitte steht. Faßt man aber Sittlichkeit als persönliches Princip, das die socialen Aeußerungen zu bestimmen hat, und zwar nach der Idee des Guten, im Geist und Sinn eines transcendenten Begriffs des Guten, nicht bloß nach conventioneller Form, also weder als etwas von der individuellen Willkür Abhängiges, noch als etwas von den zufälligen äußeren Verhältnissen und Formen Abhängiges, sondern möglicher Weise auch im Widerspruch mit denselben; dann muß das Handeln von innen heraus gläubig bestimmt sein, d. h. bestimmt durch ein den Menschen überweltlich verpflichtendes Gesetz, durch eine göttliche Grundbeziehung, wie sie allein in einem persönlichen höchsten Wesen, in Gott sich zusammenfaßt. Nur mit Gott und in

*) Das genauere Verhältniß zwischen Glaube, Liebe, Hoffnung und die Darstellung der beiden Letzteren gehört dem zweiten Hauptstück an, der Entwicklung des christlichen Lebens. Die näheren Bestimmungen über das Verhältniß von Glaube und Werken siehe Leitfaden § 34, 3 und Dogmatik.

Gott ist das Gute, die eine und ganze absolute Wahrheit und Macht, gegen die jede andere Autorität zurücktritt. Ohne Gott und außer Gott steht das Gute einem Vielerlei anderer Autoritäten und Mächte gegenüber, unter widerstreitenden ephemeren Einflüssen und Meinungswechseln, abhängig vom beschränkten und gedrückten Denken, Wollen und Handeln beschränkter und ohnmächtiger Menschen, wobei höchstens ein relativ Gutes sich zu erkennen gibt. Auch die Würde und Macht eines absolut verbindlichen Gesetzes erhält das Gute erst dadurch, daß es aus Gott abgeleitet wird als der absoluten Wahrheit und Macht alles Guten, d. h. also durch religiöse Auffassung im Glauben. Nur dadurch erhebt sich die subjective Sittlichkeit über den Standpunkt des individuellen und des socialen Egoismus und über weltliche Rücksichten, wird einerseits frei, d. h. unabhängig von allem weltlichen Determinismus, von den empirischen Interessen dieses Lebens und von der Menschenknechtschaft, und ist doch andererseits wieder zugleich gebunden durch eine höchste objective Autorität und Verpflichtung, statt nur nach subjectiver Meinung und Willkür sich bestimmen zu dürfen.

Wir haben nun im Bisherigen den Glauben kennen gelernt als Einheit einer receptiven und einer reproductiven Thätigkeit (des λαμβανειν und des καρποφορειν), darnach bestimmt sich nun auch sein Inhalt und seine Wirkung. Vermöge seiner receptiven Thätigkeit gegenüber dem Evangelium wird er rechtfertigender Glaube, vermöge seiner reproductiven wird er verklärender, oder nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch auch heiligender Glaube. Wie er das wird und ist, müssen wir entwickeln.

§ 5. Der rechtfertigende und verklärende (heiligende) Glaube.

Den Anfang zur neuen Lebensgeſtaltung im Menſchen macht das göttliche Wort überall mit dem Ruf „μετανοειτε“, dies ſowohl, ehe noch die Welt-Verſöhnung in Chriſto realiſirt war (ſo im A. T. ſchon durch den Täufer, auch durch die erſte Predigt Jeſu), als auch nach der Verſöhnung, und zwar in ausdrücklichem Auftrag Chriſti. Luk. 24, 47. Die „Buße“, wie μετανοια gewöhnlich überſetzt wird, die außerhalb der Verſöhnung geboten wird, darf nun aber nicht identiſch genommen werden mit der Buße innerhalb der Verſöhnung, obgleich beides dem allgemeinen Weſen nach eins iſt. Außerhalb der Verſöhnung (im A. T. und durch Johannes den Täufer) wird die Buße gepredigt und gewirkt aus der Kraft des verurtheilenden Geſetzes und des göttlichen Strafernſtes, wobei die göttliche Gnade bloß geweiſſagt und verheißen wird. Innerhalb der Verſöhnung iſt es die Kraft der gegenwärtigen Gnade ſelbſt, die Kraft ihres heiligen Geiſtes, welche die Buße begründet, und zwar mit Beziehung auf das in Chriſto vollzogene Gericht über die Sünde, worin der göttliche Ernſt und die göttliche Gnade als vereint ſich darſtellen in innerſter Durchdringung; der Gott, der in Chriſto die menſchliche Sünde richtet, iſt der Gott für uns, der uns eben dadurch mit ſich verſöhnt. Dies iſt die nach der Auferſtehung auf Chriſti Namen geſtellte Buße mit ihrer Sündenvergebung. Luk. 24, 47, vgl. die erſte Predigt: Act. 2, 36—38; 3, 19; 5, 30 f. Die chriſtliche Bußerweckung iſt ſo eingeſchloſſen in der Verſöhnungsbotſchaft (2 Kor. 5, 20. 21. 14 f.). Indem alſo Gott Buße fordert von allen

Menſchen, bietet er zugleich allen den Glauben dar (Act. 17, 30 f.). Chriſtliche Buße ſetzt demnach ſchon einen Glauben an das Zeugniß der Verſöhnung voraus, daß man den Rath Gottes zur Seligkeit aufnimmt und nicht verachtet; aber überhaupt hat die Buße auch gegenüber dem Geſetz und dem Weiſſagungszeugniß in dem aufnehmenden Glauben ihre Bedingung (Matth. 21, 32; Luk. 7, 30). An dieſen aufnehmenden Glauben ſchließt ſich erſt ein weiteres πιστευειν als Frucht des Bußglaubens an, nämlich das πιστευειν ἐν τῷ εὐαγγελιῳ oder πιστευειν εἰς τον κυριον Ἰησουν Χριστον. So iſt alſo das ethiſche Grundmoment des aufnehmenden Glaubens die μετανοια, und zwar in chriſtlicher Geſtalt derart, daß ſie entſpringt aus dem Glaubensgehorſam, wie er das Zeugniß der Verſöhnung annimmt, und daß ſie die weitere Entwicklung des Glaubens in Chriſtum hinein anbahnt.

Wenn wir nun Entſtehung, Weſen und Entwicklung der μετανοια im Ganzen ohne Vermiſchung von Verſchiedenem auseinanderſetzen wollen, ſo müſſen wir die μετανοια darſtellen:

I. wie ſie im Allgemeinen ſchon vom Gewiſſen aus und namentlich unter dem poſitiven, göttlichen Geſetz ſich geſtaltet;

II. wie ſie durch Chriſtum mit dem Evangeliumsglauben ſich verbindet, und zwar ſchon ehe die Verſöhnung vollbracht iſt, wo alſo der Glaube nach dem Ausdruck der alten Dogmatik noch nicht specialis iſt, oder justificans im neuteſtamentlichen Sinn*).

*) Vgl. Haſe's Hutter.

III. wie sie mit dem Erlösungsglauben sich verbindet, wobei die μετανοια zur ἀναχαινωσις του νοος und zur καινοτης της ζωης sich entwickelt, daher als μετανοια εἰς ζωην bezeichnet wird.

I. μετανοια im Allgemeinen.

μετανοειν abstammend von νοειν, νους ist Sinneswendung, Sinnesänderung, in der heiligen Schrift immer im sittlichen Sinn gebraucht, die Umwendung des Sinnes zum Besseren, und insofern Besserung. Unter diesen allgemeinen Begriff fallen schon die vereinzelten sittlichen Akte, wo eine bestimmte Verfehlung eingesehen und anerkannt wird mit dem Bestreben, sie wieder gut zu machen, vgl. Luk. 17, 3 f. mit Matth. 5, 22 ff. auch μεταμελεσθαι. Matth. 21, 29 f. Also Schuldgeständniß und Vergütungsakt gehört im Allgemeinen zur μετανοια. Bestimmter aber bezeichnet μετανοια statt bloß einen einzelnen Akt den entscheidenden sittlich-religiösen Akt, wodurch in der Gesinnung ein Umschwung geschieht, eine Wendung des νους von der Sünde weg (ἀπο Act. 8, 22. Hebr. 6, 1. Offenb. 2, 21) zu Gott hin (ἡ εἰς τον θεον μετανοια Act. 20, 21), so daß dadurch ein radicaler Bruch mit der Sünde gesetzt wird, und eine neue Lebensrichtung gegenüber Gott und den Menschen.

Fassen wir nun hiebei die allgemeinen sittlichen Momente ins Auge, durch welche diese Radicalwendung zu Stande kommt, so sind es folgende: Einmal gehört dazu*) daß der Mensch sich als sündig erkennt, nicht bloß einzelne Fehler bei sich erkennt, d. h. daß er sich theils in seinem Zustand, theils in seinem vorherrschenden Thun in

*) Christliche Reden VI. Nr. 35.

Widerſtreit erkennt mit ſeinem Sollen, mit dem Geſetz, mit dem göttlichen Willen, mit dem göttlichen Weſen.*) Es iſt aber keine bloß aufgenöthigte Erkenntniß, oder bloße objective Betrachtung des ſündigen Zuſtandes und Thuns, ſondern in der Buße rechnet der Menſch ſich die Sünde freithätig zu, richtet ſich ſelbſt (1 Kor. 11, 31), bezieht ſeine That und ſeinen Zuſtand auf ſich ſelbſt als ſeine Schuld, d. h. als Erzeugniß oder als Eigenthum ſeines Sinnes, als hervorgegangen aus ſeiner freien Denk- und Willensrichtung, oder als in dieſelbe wenigſtens aufgenommen, als tolerirt und acceptirt (Dogmatik § 20. 2. c.). In dieſem ſelbſtthätigen Schuldbewußtſein liegt jedoch erſt das ſittliche Urtheil über die eigene Perſon; indem aber die ſittliche Selbſtbeurtheilung die Schuld herausſtellt, gehört zur bußfertigen Anerkennung derſelben auch die Selbſtverurtheilung, daß ich nämlich in dem ſittlichen Urtheil über mich mit der Schuld auch das Uebel verbinde als rechtliche, als verdiente Folge, daß ich ein „Soll" des Leidens rechtlich folgere aus dem nicht geleiſteten „Soll", das „Uebel-Leiden" aus dem „Uebel-Thun", den Widerſpruch Gottes gegen mich aus meinem Widerſpruch gegen Gott. Die Selbſtverurtheilung gehört weſentlich noch zur Zurechnung der Sünde als Bußakt. Ohne das ſetzt ſich der Menſch immer noch nicht in denjenigen Gegenſatz zur eigenen Sünde, in welchem er derſelben ihr Recht anthut, nicht in diejenige Unterwerfung unter Gott, in welcher er dem Recht Gottes wider ſich ſelbſt Recht gibt. Der Sinn des Menſchen iſt dann alſo ſelbſt noch nicht der Gerechtigkeit zugewendet.

*) Selbſtverſtändlich gibt es Gradſteigerungen der μετανοια je nach des Menſchen ſittlich-religiöſer Erkenntniß.

Aber auch damit, daß der Menſch mit ſeinem Schuldbewußtſein auch das Strafbewußtſein verbindet, daß er ſich unter ſeine Sünde ſtellt, iſt in der Buße die entſcheidende Sinnesänderung noch nicht poſitiv vollzogen. Dazu gehört als zweiter Hauptakt der Buße eine ſolche Reaction des Sinnes gegen die Sünde, wodurch der Sinn von der Sünde auch ſich loszuringen und mit dem Guten neu ſich zu einigen ſucht. Das Nächſte, was der Menſch in dieſer Hinſicht verſucht, wenn er ſich ſelbſt überlaſſen iſt, iſt das, daß er theils durch willige Uebernahme von Schmerz und Leiden, oft von ſelbſtgeſchaffenen Leiden dem Bewußtſein ſeiner Strafwürdigkeit gerecht zu werden ſucht, oder daß er ſeine Sünde zu ſühnen ſucht, theils daß er von der Macht der Sünde und von dem Schuldbewußtſein ſich loszuwinden ſtrebt durch allerlei Verſuche, ſich ſelbſt zu beſſern, durch Ringen mit dem beſtimmten Böſen, das ihm anklebt, und durch Ringen um das Gute, das ihm abgeht, beides meiſt nur im Einzelnen, gegen einzelne Sünden oder Fehler, für einzelne Tugenden. Dieſe Beſſerungsverſuche, ſofern ſie Reactionen des ſittlichen Sinnes, nicht des Ehrgeizes ꝛc. ſind, ſind ja nicht zu verachten und zu verſpotten. Es heißt dies eben den guten Kampf kämpfen, und dem Herrn wird damit der Weg bereitet (ſo die μετανοια-Predigt des Johannes Luk. 3, 4. 10—14). Wenn aber die μετανοια aus ſolchen Einzeln-Reactionen ſich principiell zuſammenfaſſen ſoll, ſo iſt der Menſch hinzuweiſen auf zweierlei; einerſeits gilt es Abkehr des Sinnes von allem Eigenen, Menſchlichen und Weltlichen, von allem dieſem als dem vom Böſen beherrſchten Boden, als dem Reich der Sünde, wo gegen dieſelbe keine reelle Hülfe zu finden iſt. Röm. 7, 14. 24. Luk. 3,

7—9. Matth. 16, 26, vgl. Pſ. 49, 8 f. (In dieſen Stellen tritt das Vergebliche einer Rettung hervor, vom eigenen Boden aus, vom Volksboden, vom Weltboden aus. Alles befaßt der Satz 1 Petri 1, 24 nach Jeſ. 40, 6—8.)

Neben dieſer Abkehr gilt es Hinkehr zu Gott (*μετανοια εἰς θεον*), zu Gott als dem einzig Guten, und dem Princip des Heiles. Luk. 15, 17 f. Matth. 7, 7—11. Luk. 3, 6—16. Röm. 7, 24 f. (In dieſen Stellen iſt ein ſtufenweiſer Fortſchritt der Hinkehr zu Gott angedeutet vom Vertrauen zu Gott im Allgemeinen durch beſtimmte Offenbarungsaufſchlüſſe über Gott bis zur Erkenntniß des chriſtlichen Heils.) Dieſe Hinkehr zu Gott ſchließt in ſich Suchen nach Vergebung der Schuld und nach neuem, ſittlichem Leben bei Gott, Suchen alſo nach ethiſchem Heil; dies gehört zur Buße, wenn ſie ein ethiſcher Akt ſein ſoll. Der niederſte Anfang dieſer entſcheidenden Bußbewegung iſt das Verlangen nach Gott und nach ſeiner Hülfe; der Ziel- und Ruhepunkt für dieſes Verlangen iſt das Erlangen des göttlichen Heils, der Weg dazu das Ergreifen des göttlichen Heils und das Eingehen darein. Damit geht die Buße über in den Heilsglauben. Faſſen wir nun nach dieſer Charakteriſtik der Buße im Allgemeinen ihre ſpeciellen Abſtufungen in's Auge

1) Die Buße des natürlichen Menſchen.

Dieſe kann nur vermittelt ſein durch die Einkehr in das eigene ſittliche Bewußtſein (Luk. 15, 17 er ging in ſich ſelbſt), in das Herz mit ſeinem Gewiſſenszeugniß (Röm. 2, 15). Dies führt uns auf eine pſychologiſche Erörterung des

Gewissens.*)

A. Bestimmungen über das Gewissen und seinen Zusammenhang mit dem νους.

a) Seinem unmittelbaren Wesen nach ist das Gewissen ein Wissen, daher „Gewissen", conscientia, συνειδησις. Es ist aber nicht ein Wissen mittelbarer Art, ein reflectirendes und reflectirtes, nicht ein Verstandesakt oder ein Vernunftschluß, ein Wissen in der Form des combinirenden Denkens, Beurtheilens u. s. w., sondern ein Wissen in der Form des Seins, ein Bewußtsein und zwar ein auf das sittliche Sein und Sollen der Person bezügliches, mit demselben gegebenes und zusammengeschlossenes Wissen. Es ist unmittelbares Selbstbewußtsein, daher die dem Gewissen innerhalb seiner Sphäre zukommende Form der Gewißheit, und als Bestandtheil des Herzens (wie die Schrift das Gewissen faßt) ist es das unmittelbare Centralbewußtsein des Ichs, während der νους das nach außen sich vermittelnde und nach außen reflectirende Centralbewußtsein ist. Vgl. Seelenlehre.

b) Seiner Function nach ist das Gewissen ein sich bezeugendes Bewußtsein, d. h. sich aussprechend, aber nicht in der Richtung nach außen zur Mittheilung an Andere, sondern an das eigene Selbst gerichtet, nach innen in den νους, in die Vernunftsphäre hinein sich aussprechend, so daß es zugleich Denken und Wollen anspricht, für seinen Ausspruch in Anspruch nimmt, dies eben in der Form der Unmittelbarkeit. Es gibt sich unwillkürlich dem Menschen zu wissen als

*) Hiebei wird die „Biblische Seelenlehre" vorausgesetzt und nur das für die Ethik Nothwendige gegeben.

eine das Denken, die geistige Reception erfüllende Empfindung, als Sinn, und als eine das Wollen, die geistige Spontaneität erfüllende Empfindung, als Trieb, Antrieb; kurz als sinnartig und triebartig imprimirt das Gewissen seine Wirkung, seine Bezeugung unmittelbar dem νους (dieser empfängt ein für sich selbständiges Wissen vom Gewissen).

c Seinem Inhalt nach ist es das Geistig-Gute, nicht das sinnlich Gute, was das Gewissen ausspricht und anspricht, und zwar das Gute in seiner absoluten Bedeutung, wenn schon nicht in seinem absoluten Umfang. Vermöge seiner absoluten Bedeutung läßt das Gewissen nicht mit sich markten; es kommt über den Menschen nicht erst in Folge seines eigenen Willens, sondern wider seinen Willen und nimmt keine Entschuldigung an gegenüber von dem Guten, das es einmal geltend macht. Also der Inhalt des Gewissens ist das absolut verpflichtende Gute und so das Göttliche, dies aber als ethische Macht, nicht als bloßer Gedanke oder als bestimmter Begriff. Es ist aber deßhalb das Gewissen nicht die Substanz des göttlich Guten zu nennen (Harleß in den früheren Ausgaben). Dieses ist nicht selber in ihm enthalten; das Gute wird vom Gewissen nicht in seinem göttlichen Inhalt unmittelbar bezeugt oder aus ihm geschöpft als Leben und Kraft aus Gott; sondern im Gewissen ist das Gute, das was sein soll, nur als das absolut Gültige gegeben und so nur in der dem Göttlichen zukommenden Bestimmungs-Form, und vom Gewissen aus wird es nur sittlich geltend gemacht im νους d. h. als eine Forderung, welche die geistige Selbstthätigkeit anspricht eben als ein „Soll", als inneres Gesetz und dies in der Unmittelbarkeit eines inneren Sinnes und Triebes, eines Centralsinnes, der vom Denken

des Menschen Wahrheit anspricht, die Conformität mit dem, was im innersten Selbstbewußtsein thatsächlich gegeben ist, und der vom Wollen Recht anspricht, die Conformität mit dem, was der Mensch nach diesem Bewußtsein *soll*. Das Gewissen ist also die sittliche Substanz des Menschen, aber nicht die göttliche Substanz. Letzteres ist der göttliche Geist; das Gewissen ist im menschlichen Geist die göttliche Gesetzesmacht, nicht die göttliche Lebensmacht.

d) *Die sittliche Wirkung* des Gewissens, in ihrer Beziehung zum νους betrachtet, tritt in zwei Hauptbeziehungen hervor, als Erstwirkung und als Nachwirkung, als bestimmend für das persönliche Verhalten, und als bestimmt von demselben.

α) In seiner *Erstwirkung* (conscientia antecedens) ist das Gewissen *gesetzgebend* für den νους (Röm. 2, 14 f. ἑαυτοις εἰσι νομος, συμμαρτυρουσης αὐτων της συνειδ.), aber nicht in der Form bestimmter Begriffe, Urtheile, Gebote; nicht explicite gibt das Gewissen an, was gut, wahr, recht ist, was zu thun oder zu lassen ist, sondern indem es im persönlichen Sinn des Menschen Wahrheit und Recht anspricht, bringt es auf sittliche Gesinnung; „sei wahr und gerecht in deinem persönlichen Verhalten, im Denken, Wollen, Reden, Handeln", das ist Gewissenssprache; das ist sein Gesetz. *Die subjective Güte des Handelnden bestimmt das Gewissen, nicht die objective Güte des Handelns*, nicht das logische und praktische Wissen um das Gute. Für letzteres Wissen spricht das Gewissen eben den νους an, nicht aber zwingt es ihn dazu, es spricht von ihm das λογιζεσθαι an, sein reflectirendes Denken, Urtheilen, Schließen und Beschließen. Nun erst durch das freie Ein-

gehen des νους in die unmittelbaren Bestimmungen der συνειδησις, d. h. erst durch eine gewissenhafte Vernunftthätigkeit (ungenau unter consc. concomitans befaßt), entstehen sittliche Begriffe, Urtheile, Grundsätze. Hiernach imprimirt das Gewissen seine sittlichen Grundbestimmungen dem Vernunftleben für das persönliche Verhalten, so aber, daß letzteres seine Freiheit behält. — Auf der anderen Seite imprimirt sich das Verhalten wieder, nachdem es die ihm zustehende Freiheit geübt hat, im Gewissen, und in diesem entsteht nun

β) die entsprechende Nachwirkung (conscientia consequens). Im Gewissen nämlich wird das stattgefundene persönliche Verhalten wieder zusammengeschlossen mit dem Gesetz der Wahrheit und Gerechtigkeit. Das Gewissen reflectirt das Verhalten in sich als zurechnendes Bewußtsein, als gutes oder böses Gewissen, d. h. in der Form der Einstimmung mit dem Verhalten oder des Widerspruchs, des Friedens oder des Unfriedens. Also die Nachwirkung des Gewissens ist richterlich, wie die Erstwirkung gesetzgebend ist. Dieses Richterliche des Gewissens bedarf nun aber wiederum der Entwicklung durch den νους, und zwar in Beziehung auf Form und Gegenstand. Die explicirte richterliche Form ist die Form der Anklage und Verurtheilung, oder die Form der sittlichen Entschuldigung und Billigung. Diese Form erhält das Gewissensgericht erst dadurch, daß der νους aus dem guten oder bösen Gewissen die Consequenz zieht, die unmittelbare Zurechnung desselben entwickelt zur sittlichen Selbstbeurtheilung und Selbstverurtheilung. Ebenso in Bezug auf den Gegenstand beschränkt oder vielmehr concentrirt sich die richterliche Thätigkeit des Gewissens, wie die gesetzgebende desselben unmittelbar nur wieder

auf die subjective oder persönliche Seite des Verhaltens, auf das innere Substrat, auf Sinn, Geist, Motiv des Verhaltens; dies reflectirt das Gewissensgericht in concentrirter Weise. Es ist ein Centralblitz in den νους hinein: „Du hast dich recht oder nicht recht verhalten." Das Gewissen selbst zergliedert auch hier nicht das objective Verhältniß, die concrete Beschaffenheit der Handlungen.

Eine bestimmte Erkenntniß des Sündlichen oder Unsündlichen der letzteren hängt wieder ab von Art und Grad der Vernunftthätigkeit, von dem Eingehen des eigenen Nachdenkens und Wollens des νους in das Gesetz und Gericht des Gewissens, was Sache der persönlichen Freiheit ist, während das böse Gewissen für sich etwas unwillkürlich sich Machendes ist.

So müssen wir denn

e) unterscheiden zwischen dem unmittelbaren Wesen und Wirken des Gewissens für sich und zwischen der Gewissenserscheinung und Aeußerung, die mit ihren Produkten bedingt und vermittelt ist durch das Verhalten des νους. Auf Nichtunterscheidung beruhen die falschen Eintheilungen des Gewissens, theils in Bezug auf die Erkenntniß: richtiges, zweifelhaftes, irriges Gewissen, theils in Bezug auf die sittliche Energie: lebendiges und todtes, waches und schlafendes, enges und weites Gewissen. Dies trifft alles nicht in das Gewissen selbst, in seine objective Gegebenheit, sondern fällt in die subjective Stellung des Menschen zum Gewissen, in die intellectuell-moralische Auffassung und Erscheinung des Gewissens im Vernunftleben.*) Von der Aus-

*) Ueber die Verwechslung „des Gebrauchs des Gewissens mit dem

bildung der Vernunftthätigkeit in Bezug auf objective Wahrheit und von ihrem treuen Eingehen auf das Gewiſſen, d. h. von der perſönlichen Gewiſſenhaftigkeit hängt die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der ſittlichen Erkenntniß und ſittlichen Energie ab, und damit das Wahre oder Irrige im Gebrauch des Gewiſſens, Schwäche oder Stärke der Gewiſſens-Aeußerung. Alſo zum vollen Begriff unſeres ſittlichen Weſens und Verhaltens gehört nicht nur das Gewiſſen, ſondern Gewiſſen und Vernunft, wie ſie theils organiſch verbunden ſind in unmittelbarer Einheit als Beſtandtheile des Herzens, theils ſelbſtthätig zu verbinden ſind durch frei vermittelte Einigung (vgl. Bibliſche Seelenlehre).

An dieſe Beſtimmungen über das Gewiſſen und ſein Verhältniß zur Vernunft reihen ſich nun auch die Beſtimmungen

B. über die Freiheit.

Gehen wir aus

a) von der Autonomie, ſo hat dieſe Bezeichnung allerdings bibliſche Berechtigung — ἑαυτοις εἰσι νομος heißt es vom natürlichen Menſchen. Röm. 2, 14. Einfachſter Begriff der Autonomie iſt hiernach, daß der Menſch ſich ſelbſt Geſetz iſt. Allein im Allgemeinen iſt dies ja ſchon jeder Naturorganismus; er entwickelt ſich nach eigenen, in ihm ſelbſt liegenden Geſetzen, von einer Kraft aus, die ſein Weſen und Wirken von innen heraus beſtimmt und normirt.

Gewiſſen ſelbſt" ſpricht ſich ſchon Mosheim, Sittenlehre III., S. 225 ff. beſonders praktiſch aus, obgleich er ſelbſt über das Weſen des Gewiſſens es zu keiner ganz präciſen Auffaſſung bringt.

Den Menschen aber unterscheidet vor Allem das, daß er sein Gesetz in sich selber mit Bewußtsein hat, und mit einer gewissen Freiheit es handhabt. Daß nun der Mensch nicht unbewußt wie jeder Naturorganismus, sondern mit Bewußtsein sich selbst Gesetz ist, dies ist für das logische oder intellectuelle Gebiet vermittelt durch die Vernunft des Menschen (νους), für das sittliche durch das Gewissenszeugniß, was Röm. 2, 15 zu dem im sittlichen Sinn gemeinten ἑαυτοις εἰσι νομος als Erklärung gehört. So wenig nun aber in intellectueller Beziehung der Mensch die logischen Gesetze sich selber gibt, so wenig kann in sittlicher Beziehung gesagt werden: der Mensch sei sein eigener Gesetzgeber. Dies sagt die Schrift nie, obgleich sie sagt: „sie sind sich selbst Gesetz"; sondern „Einer ist der Gesetzgeber", denn einmal dem Ursprung nach ist der Mensch nicht Schöpfer des Gesetzes, das er in sich hat, sondern das sittliche Gesetz ist eben in seinem Gewissen (wie das logische in seiner Vernunft) ein gegebenes, aller Reflexion vorausgehend oder zu Grunde liegend. Der Mensch bringt das sittliche Gesetz in ihm nicht erst selbst hervor, auch Eltern und Lehrer nicht, es ist durch eine die Natur des Menschen setzende und bedingende Macht, durch schöpferische Macht vorhanden, ist etwas dem geistigen Organismus des Menschen Ein- und Anerschaffenes. Ferner auch seinem Bestehen nach hängt das Gewissenszeugniß nicht ab von des Menschen Willkür; kann er auch gegen das Gewissen, gegen das innere Sittengesetz handeln (wie gegen das innere Vernunftgesetz), so kann er das Gewissensgesetz doch nicht aus seinem Bewußtsein wegschaffen (wie er es sich auch nicht angeschafft hat); er muß es haben als innere Nothwendigkeit, so lange er als Mensch sich bewußt

bleibt, bei ſich ſelbſt iſt. Endlich auch in ſeiner Wirkſamkeit an und für ſich iſt das Gewiſſen nicht bedingt durch den Menſchen, es wirkt unmittelbar ohne ihn und wider ihn, es kommt von ſelbſt über ihn und ergreift ihn als eine ſelbſtändige Macht, die ihn, ob er will oder nicht, in Anſpruch nimmt und zur Verantwortung zieht, ihn anklagt und richtet.

Die Autonomie weiſt ſo gerade auf eine ſchöpferiſch bindende Geſetzesmacht, d. h. auf eine Theonomie. Indem der Menſch mit Selbſtbewußtſein ſich ſelbſt Geſetz iſt, iſt er in ſeinem Selbſtbewußtſein zunächſt an ein übermenſchliches Geſetz gebunden und demſelben verantwortlich. Allein iſt nun durch dieſe Gebundenheit im Gewiſſen die Freiheit des Menſchen aufgehoben?

Unterſuchen wir

b) wie der Menſch ans Geſetz gebunden iſt? Vor Allem

α) nicht von außen her iſt der Menſch daran gebunden, nicht durch ein ihm äußerlich ſich aufnöthigendes, fremdes Geſetz, ſondern wie ſchon bemerkt, im eigenen Bewußtſein, im perſönlichen Selbſtbewußtſein trägt jeder Menſch das ihn bindende Geſetz. Darin liegt eben ein weſentliches Moment der Freiheit, nämlich das der Unabhängigkeit von außen. Im Beſitz eines urſprünglichen Geſetzesbewußtſeins kann und ſoll der Menſch aus ſich ſelbſt ſein Geſetz ſchöpfen und mit Selbſtbewußtſein danach handeln; inſofern iſt der Menſch ſein eigener Geſetzgeber und ſein eigener Richter, d. h. er iſt es ſelbſtändig für ſich, iſt es aber nicht von ſich aus (vgl. a.); er iſt Ebenbild Gottes, iſt aber nicht Gott.

β) Wie nicht von außen, so nicht nach außen ist der Mensch durch sein Gewissen gebunden; nicht an die Welt, nicht nach unten an die Natur bindet ihn sein Gewissensgesetz, es agirt im Menschen wider die Welt und Natur und stellt ihn über dieselbe eben als selbständigen Gesetzgeber und Richter. Das Gewissensgesetz ist kein Weltgesetz, in welchem sich die niedere Naturmacht, das Materielle, oder eine bloß sociale Macht über den Menschen geltend macht; es ist vielmehr eine darüber erhabene und erhebende, eine überweltliche Macht; es ist das höchste Gesetz über allen Gesetzen und das Gesetz des Höchsten, kurz das göttliche Gesetz ist es, was der Mensch mit dem Gewissen in sich hat; es ist sein göttlicher Adel. Diese wider und über Natur und Welt erhebende Macht der Selbstbestimmung ist die im Gewissen liegende Freiheit des Menschen, die Gewissensfreiheit im wahren Sinn; sie ist ein unmittelbar inneres, von keiner äußeren Stellung und Concession abhängiges Vermögen und Recht des Menschen als Menschen. Indem aber die Autonomie nicht Selbst-Geschaffenes ist, sondern auf einer einorganisirten Theonomie beruht, ist die Gewissensfreiheit in ihrem wahren Bestand eben das Vermögen des Menschen, und so auch die Pflicht und das Recht des Menschen, im Bewußtsein des höchsten Gesetzes als eines eigenen, eines immanenten, aus sich selbst sich göttlich zu bestimmen und zu richten; in Uebereinstimmung mit dem die ganze Welt bestimmenden Gott und mit einer göttlich bestimmten Welt kann, darf und soll der Mensch wider und über Welt und Natur sich erheben.

Es bestehen allerdings reale Beschränkungen für den Menschen, die eben in seinem Grund-Verhältniß zu Gott

und zur Welt liegen. Dies widerſpricht aber nicht ſeiner Freiheit, hebt ſie nicht auf, ſofern dieſelbe weſentlich Gewiſſensfreiheit iſt; denn als ſolche iſt es eben eine an göttliche Innenbeſtimmung gebundene Freiheit. Von dieſer göttlichen Innenbeſtimmung aus, vom Gewiſſen aus geben ſich denn auch die für den Menſchen in der Welt real geſetzten Beſchränkungen ſelbſt ebenfalls als der Welt immanente Gottesbeſtimmungen zu erkennen; ſie ſtehen als ſolche in Einklang mit der göttlichen Innenbeſtimmung unſeres Bewußtſeins, ſind Schütz- und Förderungsmittel ſeiner normalen Entwicklung. Jene Beſchränkungen widerſprechen nur und ſollen widerſprechen einem unwahren, abſoluten Freiheitsbegriff und einer Freiheitspraxis des Menſchen, wo er ſich mit ſeinem Denken, Wollen, Handeln wegſetzen will über die göttlichen Naturgeſetze und über die poſitiven Gottes-Geſetze, über die realen Schranken ſeines Weſens und ſeiner Welt.

γ) Wie weit bindet aber den Menſchen ſein Gewiſſensgeſetz?

Wenn der Menſch es als etwas Objectives und in objectiver Weiſe in ſich haben muß, ſo muß er es darum nicht auch an ſich haben als etwas Subjectives in ſubjectiver Weiſe, weil die Einwirkung des Gewiſſens nur bezeugender Art iſt, die Vernunft mit ihrem Denken und Wollen nur anſpricht, dagegen die Aneignung, das perſönliche Anſichnehmen und Anſichhaben ihr überläßt. So bleibt dem Menſchen ein „Entweder-Oder" frei, alſo Wahlfreiheit, oder die Freiheit mit ſeinem perſönlichen, ſeinem mittelbaren Denken und Wollen ſich für oder wider das Gewiſſensgeſetz zu beſtimmen; es iſt dies die Denk- und Willensfrei-

heit oder die **Vernunftfreiheit.** Diese Wahlfreiheit ist aber keine Selbstbestimmung aus einem leeren, indifferenten Willensvermögen heraus; denn es liegt zu Grund ein unmittelbarer Verband zwischen Gewissen und Vernunft, und so ein vom Gewissen aus angeregter, für dasselbe disponirter Wille, der aber in seiner Bewegung nicht mit absoluter Nothwendigkeit daran gebunden ist, sondern daneben eine Sphäre bewußter Selbstthätigkeit frei hat, in welcher ihm die Selbst-Entscheidung für oder wider den Gewissens-Verband frei steht. In dieser Wahlfreiheit liegt eben die Krisis der menschlichen Freiheit; davon hängt es ab, ob und wie weit der Mensch Gewissen hat im subjectiven, im persönlichen Sinn, ob er gewissenhaft ist oder nicht.

c) Nach dem Gesagten hat die menschliche Freiheit eine doppelte Seite, die eben genannte formelle und subjective, die Form der selbständigen Wahl und Aneignung im subjectiven Denken, Wollen und Handeln, die in der Vernunft liegt, und daneben im Gewissen die substanzielle und objective Seite, das unmittelbare Bewußtsein eines von der Welt unabhängigen Gesetzes des Ueberweltlichen, des Göttlichen, das sich eben im Gewissen zur Wahl und Aneignung der Vernunft präsentirt. Im Gewissen also liegt das substanzielle Princip der menschlichen Freiheit, in der Vernunft das formelle Organ derselben.

Je nachdem nun die Wahlfreiheit der Vernunft ihre Stellung einnimmt zur Gewissensfreiheit, d. h. zur Freiheitssubstanz im Menschen, ergibt sich eine doppelte subjective Stellung, d. h. eine zwiefache Form der persönlichen Freiheit.

α) Bestimmt sich die Vernunft mit ihrer formellen Wahlfreiheit *ohne* das Gewissensgesetz und *wider* dasselbe, so ist damit allerdings nicht schon jede Freiheit aufgehoben, aber es ist diese nur *die einseitig subjective Wahl*, die sich vom innern, obersten Gesetz nicht bestimmen lassen will, sondern nur vom eigenen Belieben; es ist so *die selbstische Wahl*, bei der die Freiheit degenerirt erscheint als *Willkür*, es ist das bloße Vermögen und Geltendmachen des Mögens. Der Mensch verselbstigt sich damit, verliert gerade die Lebenssubstanz seiner Freiheit, indem diese in seinem verschmähten Gewissensgesetz liegt, und behält nur *die leere Freiheitsform*. Diese, in ihrer ethischen Qualität gefaßt, gestaltet sich nach innen dem Gewissen gegenüber, als *Gewissenlosigkeit*; dies ist sie ihrem Ursprung nach, und wird sie immer mehr in ihrer Entwicklung; nach außen gestaltet sie sich als sittliche *Unwissenheit* und *Ungebundenheit*. Das Resultat oder die sittliche Folge dieser leeren Freiheitsform der Willkür ist das gerade Gegentheil von Freiheit, nämlich die äußere Verknechtung, der Heimfall an die Welt- und Naturmacht, da im verleugneten Gewissen die einzige Macht liegt, welche den Menschen über Welt und Natur erhebt.

β) Die entgegengesetzte Bewegung ist, daß sich die Vernunft mit ihrer Wahlfreiheit *durch* das Gewissensgesetz bestimmt und *nach* demselben; dann ist die Thätigkeit der Vernunft darauf gerichtet, daß sie die Gewissenssubstanz, eben damit die Freiheitssubstanz, das Ueberweltliche im Menschen, sich aneignet im Denken und Wollen; so gestaltet sich die Wahlfreiheit nach innen und außen als *Gewissenhaftigkeit*, als freie, selbständige Gebundenheit an die Bestimmungen

des überweltlichen Grundbewußtseins. Ihr Produkt ist sittliche Erkenntniß und sittliche Gesinnung, und das Resultat ist freie Uebereinstimmung mit dem höchsten Gesetz und mit dem höchsten Herrn. Darin liegt geistige Unabhängigkeit von allen andern Gesetzen und Herrn. Das ist moralische Freiheit, sittlicher Charakter.

Also erst in der selbständigen Einigung der Denk- und Willensfreiheit mit dem Gewissen oder der formalen Freiheit mit der substanziellen, darin erst bildet sich das dritte, die moralische Freiheit, die persönliche Charakterfreiheit, diese ist die wahlfreie Uebereinstimmung des Vernunftlebens mit den gesetzgebenden und richterlichen Innen-Bestimmungen des Gewissens. Der Mensch ist dann sein eigener Gesetzgeber und Richter nicht nur potentiell (b. *α.*), sondern auch actuell (siehe Dogmatik § 1; Propädeutik §§ 18. 22 f.).

Nun fragt es sich noch

d) woher kommt es, daß die menschliche Wahlfreiheit auch gegen das Gewissen sich bestimmt? und wie weit reicht die moralische Freiheit vom Gewissen aus? Die menschliche Wahlfreiheit ist in ihrer Entscheidung und Entwicklung in Anspruch genommen und bestimmt nicht nur durch das Gewissensgesetz, sondern zugleich durch ein entgegenstehendes Gesetz, das wie jenes als inneres Naturgesetz vorliegt. Der Mensch, wie er von Natur ist, ist in sich selber nicht nur göttlich bestimmt, sondern auch schon widergöttlich, siehe Dogmatik § 20 f. Trägt nämlich der Mensch mit dem Gewissen die höchste, die überweltliche Macht in sich als gesetzgebende Macht, so trägt er auch ebenso die niederste Naturmacht in sich in der Form des sinnlichen Naturhanges, der *ἐπιθυμία*, den weltlichen Natursinn und Natur-

trieb. So ist der menschliche Wille nie etwas Leeres, Unbestimmtes. Und dieser Naturhang wirkt nicht nur in der unmittelbar sinnlichen Natursphäre des Menschen, ob er gleich dort seinen Sitz hat; es ist nicht so, daß die Vernunftsphäre in sich selbst davon unberührt wäre, sondern die ἐπιθυμια nimmt ebenfalls mit organischer Macht, mit unmittelbar gegebener Macht die Denk- und Willensthätigkeit des Herzens in Anspruch, also die geistige Thätigkeit in ihrem Centrum eben als ungesetzliche, unsittliche, widergöttliche Reizung, und dies gemäß unserer jetzigen Naturbeschaffenheit mit einer Stärke, welche die Macht des Gewissens im Ganzen genommen überwiegt. Darum ist nun aber die Wahlfreiheit nicht schlechthin aufgehoben, sondern nur beschränkt. Auf der einen Seite

α) findet sich allerdings das Gewissensgesetz durchaus im menschlichen Herzen bestritten und gehemmt durch das sinnliche Gesetz, und der menschliche νους hat beim Denken und Wollen diesen Widerstreit zu überwinden (in seiner Selbstbestimmung für das Gewissensgesetz), damit es ihm überhaupt möglich werde, Gutes und Böses zu erkennen, und das Gute zu wählen; und noch mehr: auch im günstigsten Fall, wenn der Mensch in seinem νους Gutes erkennt und wählt, bringt er es unter dem Uebergewicht des sinnlichen Gesetzes nicht zur praktischen Durchführung des Guten, nicht zum κατεργαζεσθαι, weder nach innen, noch nach außen, d. h. er bringt es zu keiner Entwicklung des Guten als eines Ganzen, zu keiner vollen und ungetrübten Wahrheit und Sittlichkeit, zu keiner durch und durch gesetzlich bestimmten Denk- und Handlungsweise; also kurz, das Gute und Richtige wird nicht thatsächliches Innen- und Außen-

Leben. Es gibt nur vereinzelte beſſere Gedanken und Handlungen, und dieſe ſelbſt haben Entgegengeſetztes nicht nur neben ſich, ſondern auch an ſich, d. h. ſie ſind immer gemiſcht mit Böſem und Falſchem oder Unrichtigem, ſind dadurch verunreinigt und gelähmt, indem in alle innern und äußern Lebenserſcheinungen immer das ungeſetzliche, das ungöttliche, ſinnliche Denken und Trachten ſich mitverſchlingt. Aber auf der andern Seite

β) kann der Menſch das ſinnliche Geſetz ſelbſt wieder beſtreiten mit dem Gewiſſensgeſetz; er kann in ſeinem Innenleben dem göttlichen Geſetz geneigt bleiben (Röm. 7, 22 συνηδομαι-κατα τον ἐσω ἀνθρωπον bei dem unter die Sünde Verkauften, vgl. V. 14), kann ſein perſönliches Denken und Wollen, die Functionen ſeines νους in ſeinen Dienſt ſtellen (Röm. 7, 25 τῳ νοϊ δουλευω), kann ſo, was im Allgemeinen und im Einzelnen gut iſt, erkennen, erſtreben und auch thun (Röm. 2, 10 von Juden und Heiden ἐργαζεσθαι το ἀγαθον und ſo ἐργα ἀγαθα vgl. V. 7, wenn ſchon gilt το κατεργαζεσθαι το καλον οὐχ εὑρισκω Röm. 7, 18, indem es an einem dem Erkennen und Wollen des Guten genügenden Vollbringen fehlt); endlich kann der Menſch auch ſeiner ungeſetzlichen That gegenüber das Geſetz noch behaupten, dies ebenſo wie es auf ſocialem Gebiet dem Vergehen gegenüber behauptet wird, nämlich durch Anklage und Verurtheilung des Ungeſetzlichen, des Böſen, durch Deteſtiren, Proteſtiren und Richten. Immerhin aber

e) befindet ſich der Menſch, wenn er auch ſeine ſittliche Wahlfreiheit ſo weit behauptet, alſo eben der gewiſſenhafte Menſch, in einem geſpaltenen Doppelzuſtand, im Zuſtand der Zerriſſenheit.

α) Vom Thatbeſtand ausgegangen hat der Menſch das Bewußtſein, daß es bei ihm an demjenigen ſittlichen Thun fehlt, welches das Gewiſſen zu ſeiner Befriedigung fordert, er hat ein beſtändiges Bewußtſein von Sünde in ſich, von theils nicht erfüllten, theils verletzten Pflichten, hat ſo ein unbefriedigtes und verletztes, ein böſes Gewiſſen der That. Anders iſt es aber

β) wenn wir von dem Sinn ausgehen, wie er dem gewiſſenhaften Menſchen eigen iſt. Sofern nämlich ſein Denken und Wollen die Gebundenheit an das Gewiſſensgeſetz, das Lieben und Erſtreben des Guten nicht aufgibt, trotz allem widerſprechenden Thun, ſofern er ferner ſich mit ſeinem ungeſetzlichen Thun ſelber unter das Gewiſſen ſtellt, ſeinem Geſetz und Gericht gegen ſich ſelbſt ihr Recht läßt, ſo hat, übt und pflegt der Menſch trotz ſeiner ungeſetzlichen That noch Wahrheitsſinn und Rechtsſinn, er behauptet noch im Gegenſatz gegen ſein ſündiges Ich einen moraliſchen Charakter. Dadurch unterſcheidet ſich eben der Gewiſſenhafte, der Redliche und Getreue bei ſeinem Sündigen von den übrigen Sündern, und dies ſein Verhalten, da es auf freier Uebereinſtimmung des Sinnes mit dem Gewiſſensgeſetz beruht, iſt immer noch ſelbſt ſittliche Freiheitsthat, moraliſches Handeln. Der gewiſſenhafte Menſch hat bei ſolchem Handeln wenigſtens der Geſinnung nach noch ein relativ gutes Gewiſſen, während er der That nach ein böſes hat, ein ſtetiges Schuldbewußtſein in ſich trägt. So geht denn die Spaltung, der Widerſpruch im Menſchen bis ins Gewiſſen hinein, eben dann, wenn es natürlicherweiſe noch am beſten mit ihm ſteht, oder gerade bei den beſſeren Menſchen.

f) Da nun aber der That nach das Böse sich immer erneuert und immer im Uebergewicht bleibt, so bedarf es, wenn nicht auch der Sinn dem Bösen verfallen soll

α) einer immer neuen Umwendung des Sinnes in seine grundgesetzliche Bestimmung hinein, in das Gewissensgesetz (μετανοειν), es bedarf stetiger Buße. In ihr wirkt der Sinn mit dem Gewissen zusammen, reagirt gegen die eigene Sünde durch richterliche Zurechnung in Selbstanklage und Selbstverurtheilung; der Mensch geht in sich, und kommt wieder zu sich selbst (Luk. 15, 17), er findet in sittlicher Selbstbestimmung sein persönliches Grundbewußtsein wieder. Dabei wird er zunächst seines Elendes bewußt mit moralischer, mit göttlich bestimmter Zurechnung, daher λυπη κατα θεον (2 Kor. 7, 9 f.); er wird darin aber auch seiner sittlichen Freiheit bewußt und seiner Berechtigung Gott wieder sich zuzuwenden (Luk. 15, 18—20), er darf sich an Gott wenden, allerdings nicht als ein Rechtender oder Fordernder, sondern in erneuerter Unterwürfigkeit als Bittender, der sich der göttlichen Liebe unwürdig weiß. V. 19. Jak. 4, 7—10. Indem jedoch auch jeder μετανοια immer wieder neue Abweichungen folgen, die das innere Gericht herausfordern, erneuern, und die das innere Gesetz nie die entsprechende Realität gewinnen lassen; so kommt

β) durch das bloße μετανοειν und durch die demgemäße Gutgesinntheit des Menschen das Gewissen nie zum Ziel, nicht zur vollen Befriedigung, zum τελειουσθαι; der fortdauernde faktische Widerspruch wird nicht gehoben in der Buße, der Mensch fühlt sich als ταλαιπωρος. Röm. 7, 24. Denn einerseits dem Gesetz des Gewissens und dem demselben ergebenen Sinn des Menschen widerspricht

fort und fort die That des Menſchen, andererſeits wieder dieſer widerſpricht das Gewiſſen mit ſeinem Gericht, und der Sinn mit ſeinem Wollen und Anſtreben des Geſetzes. Wie iſt nun

g) dieſer Widerſpruch zu löſen? Auf dieſe Löſung eben zielt das Chriſtenthum mit ſeiner Verſöhnung.

α) Das Gewiſſen ſelbſt kann auch in der Buße den ihm gegenüberſtehenden Widerſpruch des Thuns nicht löſen, weil es eben nur als Geſetz ſich geltend macht, als ſittliche Forderung, und dieſer der ſinnliche Naturhang, die ἐπιθυμια der σαρξ überwiegend gegenüberſteht. Dies iſt nun keine bloße Willensſchwäche, ſondern ſittliche Naturſchwäche, in welcher die ſittliche Forderung ſich nicht realiſiren kann als ſittlicher Habitus, als Sinnes- und Handlungsweiſe; den Naturhang kann weder Gewiſſen, noch Geſetz, noch Buße ändern. Das Chriſtenthum nun als das Vollendende (τελειωσις) bietet gegenüber der ſittlichen Naturſchwäche, wie ſie in der ſarkiſchen Natur liegt, ein entgegengeſetztes höheres Naturweſen an, das πνευμα, d. h. es bringt nicht bloß die Subſtanz ſittlicher Forderung, was das Gewiſſen bietet, ſondern die Subſtanz ſittlicher Lebenskraft, die im göttlichen Geiſt allein liegt. Dieſer iſt die göttliche Subſtanz ſelbſt in lebendigmachender Kraft und wirkt ſo innerlich als das lebendig machende, nicht bloß als gebietendes Geſetz. Alſo das Gewiſſensgeſetz poſtulirt zu ſeiner Vollendung in Bezug auf die ſittliche That ein lebenskräftiges Geiſtesgeſetz (Röm. 8, 2), und dies gewährt das Chriſtenthum auf Grund ſeiner Verſöhnung mit Gott durch Wiedergeburt, durch ſittliche Natur-Erneuerung mittelſt der Einzeugung göttlichen Geiſtes in das

Herz; so begründet es eine positive, sittlich belebende Rechtfertigung oder Gerechtmachung im Geiste. 1 Kor. 6, 11. Tit. 3, 5—7.

β) Die Buße bringt aber nicht nur nicht die sittliche Forderung des Gewissens zur Ruhe, sondern eben so wenig den richterlichen Widerspruch des Gewissens, vielmehr so oft und so lange die That die sittliche Forderung des Gewissens nicht befriedigt, erneuert dieses immer seinen richterlichen Widerspruch in Zurechnung der rechtlichen Folgen, im Schuld- und Strafbewußtsein; dies wiederholt sich auch noch gegenüber dem Geistesgesetz, da dieses wohl als neue Lebensanlage in der alten Natur gesetzt ist, letztere aber noch nicht getödtet ist, sondern erst ethisch abzutödten ist. Dem alten und neuen Schuld- und Strafbewußtsein gegenüber bietet das Christenthum auf Grund seiner Versöhnung eine negative richterliche Rechtfertigung dar und zwar als Grundlage seiner positiv belebenden Rechtfertigung, d. h. es bringt die rechtliche Aufhebung des Schuld- und Strafbewußtseins mit rechtlicher Begründung des Friedensverhältnisses. Indem in Christo die menschliche Natur, das Fleisch durch Aufopferung desselben mit Gott vereinigt d. h. real versöhnt ist, tritt Gott zur Menschennatur in ein Friedensverhältniß, das Strafverhältniß ist aufgehoben; und dieses Friedensverhältniß tritt in den Menschen ein als neues, reelles Lebensverhältniß, wenn der Mensch mit seinem persönlichen Sinn eintritt in jene Versöhnung, er tritt durch solchen Glauben aus dem Schuld- und Strafverhältniß in das Friedensverhältniß zu Gott. Bei dieser entschuldenden Rechtfertigung des Christenthums gegenüber dem Gewissensgericht wird auch zugerechnet wie im Gewissensgericht selbst, d. h.

es wird die Aufhebung des Gerichts rechtlich zugetheilt, es wird nicht bloß amneſtirt. Subjectiverſeits wird nämlich im Gegenſatz zur eigenen Sündenthat der die Buße begleitende Glaube zugerechnet als freie ſittliche That, als καρδια πιστευειν (Röm. 10, 9 f.), als λαμβανειν, ſiehe über Glauben § 4. Der Glaube begründet aber die Rechtfertigung nicht unmittelbar für ſich, durch ſeine ſubjective Qualität und Leiſtung, iſt nicht ſelbſtändiges Princip der Rechtfertigung, ſondern das Principielle liegt in dem objectiven Inhalt des Glaubens, ſofern er Chriſtum in ſich aufnimmt und zwar Chriſtum in ſeiner Verſöhnung mit Gott. Alſo die richterliche Thätigkeit des Gewiſſens poſtulirt zur Vollendung gegenüber der alten und immer neuen Schuld eine negativ wirkende, d. h. das Gerichtliche aufhebende Rechtfertigung in der Verſöhnung mit Gott.

Im Bisherigen iſt die Buße beſchrieben, wie ſie als Gewiſſensbuße im natürlichen Zuſtand ſich entwickeln kann und ſoll, und wie ſie einen Verſöhnungsglauben, d. h. den chriſtlichen Glauben vorbereitet.

2) Die Geſetzesbuße. Im poſitiven Geſetz des alten Teſtaments wird der verborgene Gott, der vom Gewiſſen aus erſt geſucht werden muß, zum offenbaren Gott. Statt nur innen im Gewiſſen bezeugt ſich Gott ſelbſt in Wort und That. So wird nun auch das allgemeine Gewiſſensgeſetz ins Wort geſtellt, oder das dem Herzen als Gewiſſen eingeprägte Geſetz wird ausgeprägt als γραμμα. Dies geſchieht ſo, daß das im Gewiſſen nur implicite Gegebene nun in concreter Entwicklung und concreter Anwendung dargeboten wird. Es wird ſomit vom poſitiven Geſetz die Aufgabe gelöſt, welche urſprünglich die

menschliche Vernunftthätigkeit selbst hat, aber nicht mehr genügend selbst realisirt.

Die concrete Entwicklung gibt sich ferner im positiven Gesetz als ein geschlossenes Ganzes. Nicht bloß in Einzelheiten und in Allgemeinheiten stellt sich da das Gute dar, wie es von Vernunft und Gewissen aus noch möglich ist, und auch bei Klassikern sich findet, sondern im positiven Gesetz gibt sich die Entwicklung als ein fester Lehrbegriff, תּוֹרָה, der sich dann besondert in Einzelbestimmungen, ἐντολαι. Allein auch die praktische Anwendung des so entwickelten Gewissensgesetzes auf die allgemeinen und die individuellen Lebensverhältnisse in religiöser und politisch-socialer Beziehung wird vom positiven Gesetz legislatorisch bestimmt bis ins Einzelne, und dies wieder in der einheitlichen Form eines Ganzen. Der Lehrorganismus des Gesetzes befaßt nämlich zugleich in sich einen besonderen Cultusorganismus und Staatsorganismus. Der concentrirte Ausdruck aber der sittlichen Elemente des Lehrbegriffs ist im Gesetz der **Dekalog**, und so entspricht dieser zunächst dem Gewissen, dem centralen Bewußtsein des sittlichen Naturgesetzes als dessen Commentar. Im Dekalog steht das Gesetz eben da als das objectiv lebendige Gewissen, das subjective Gewissenszeugniß coincidirt daher mit dem positiven Gesetzeszeugniß, Röm. 2, 15 συμμαρτυρουσης sc. τῳ νομῳ της συνειδησεως. So redet das positive Gesetz auch die ernste, simple Gewissenssprache, als kurzer Imperativ: „Du sollst, sollst nicht!“ aber der Gewissensimperativ wird im Gesetz erweitert und wird verstärkt zum ausdrücklich göttlichen Imperativ durch die bestimmte Verbindung des Sollens mit Gott als dem Gesetzgeber.

Die Theonomie, die im Gewiſſen nur angedeutet iſt, wird im Geſetz eine ausgeſprochene Theonomie, wird eine göttliche Offenbarung, die auftritt als imperative Naturmacht und Geſchichtsmacht. Zur imperativen Gewiſſensſprache kommt alſo im Geſetz die imperative Naturſprache und Geſchichtsſprache als Gottesſprache. Im Lehrbegriff des poſitiven Geſetzes explicirt ſich aber nicht nur die geſetzgebende Gewiſſensmacht, ſondern auch die richterliche, wie das Gewiſſen ſie übt als böſes und als gutes Gewiſſen. Das Geſetz nimmt nämlich durchgängig Strafbeſtimmungen und Segensbeſtimmungen in ſich auf, und dies wieder ausdrücklich als göttliche Machtwirkungen, als Ausflüſſe der Theonomie. Dieſe Straf- und Segensbeſtimmungen des poſitiven Geſetzes ſind eben die Exponenten des böſen und des guten Gewiſſens, ſeiner Verurtheilung oder Belohnung. Weiter aber entwickelt das poſitive Geſetz auch das durch das Gewiſſensgericht nur angeregte Bedürfniß und das Suchen nach Verſöhnung und Erlöſung. Dies entwickelt das Geſetz einerſeits durch ſeine Opfer. Indem aber dieſe nur partiell und temporär d. h. nur beſtimmte Sünden innerhalb des diesſeitigen Lebens verſöhnen, und ſo allerdings das Gewiſſen nicht vollkommen befriedigen, ſollen ſie eben für das Vollkommene das Gewiſſen wach erhalten in beſtändiger Wiederholung. Hebr. 10, 1—3. Dabei wird es wieder nicht ſich ſelbſt überlaſſen, ſondern das Geſetz bringt demſelben auch die Hoffnung der Erfüllung entgegen, dies durch ſeine beſtimmten Gnadenverheißungen, welche nicht nur eine volle und ewige Sündenvergebung in Ausſicht ſtellen, ſondern auch eine durch den Geiſt Gottes vermittelte Herzenserneuerung oder eine

ſittliche Naturumſchaffung. Vgl. das Weitere: Propädeutik § 41 f. 45—47 und Lehrwiſſenſchaft I. Aufl. S. 350—354. 362—378. 398 f. II. Ausg. 327—330. 337—353. 371 f.

Das Geſetz als Ganzes (תּוֹרָה), als Bundesökonomie (διαθηκη) gefaßt, ſchließt alſo auch Gnade ſchon in ſich, nicht bloße Beſtimmungen über das Verhältniß von Thun und Lohn, wie es die jüdiſche Satzungspedanterie faßt.*) Schon der Dekalog ſtellt die Verbürgung der göttlichen Gnade bis ins tauſendſte Glied an die Spitze.**) Die Geſetzesgnade gibt ſich aber nur in *diesſeitiger Naturrealität* als zeitlicher Segen für Seele und Leib. Die Gnade aber in ihrer ewigen Geiſtesrealität eines Himmelsreichs, wie ſie das Evangelium als Erfüllung bringt, hat das Geſetz nur als *Vorbild* und als *Verheißung*, und daher der Satz (Joh. 1, 17): die Gnade und die Wahrheit (die Gnade in ihrer Erfüllung) iſt durch Jeſum Chriſtum geworden, die Gnade nämlich nach V. 12—16, wie ſie aus der Fülle des eingeborenen Sohnes ſich zu empfangen gibt als Erzeugung einer Geburt aus Gott.

Auf der andern Seite die Gnadenökonomie des neuen Teſtaments, in ihrer evangeliſchen Integrität und Vollſtändigkeit gefaßt, ſchließt auch das Geſetz in ſich, aber wieder im

*) Dieſem Begriff und ſeiner Sprache gegenüber mußte Paulus das Verhältniß des Geſetzes zur Gnade beſprechen, weil er es mit jüdiſcher Pedanterie zu thun hatte, er ſelbſt aber macht als genuinen Geſetzesbegriff geltend, daß es auch ſchon das Vorzeugniß des Evangeliums in ſich ſchließt eben als Bundesanſtalt. Luk. 24, 44 f. Röm. 3, 21; 16, 25 f. 9, 31—33; 10, 5—8. 1 Kor. 14, 21. Gal. 3, 21. 23 f. 2 Tim. 3, 15 ff. womit zu vgl. Joh. 5, 39. 46 f. Matth. 5, 18.

**) Nach *Harleß* ſchließt das Geſetz alle Zuverſicht zu Gott aus. So hat es in Wirklichkeit nie exiſtirt.

erfüllenden Sinn. Sie vollendet den Inhalt und die Vollziehung des Gesetzes im geistigen und ewigen Sinn (Matth. 5. Röm. 2, 27—29 das τελειν τον νομον, geknüpft an den Geist; Röm. 8, 2—4); und zwar tritt auch die richterliche Gesetzesenergie über der Sünde gerade in der evangelischen Oekonomie vollendet hervor, nämlich abermals in ihrer geistigen und ewigen Schärfe, als αἰωνιος κρισις, wie sie im bloßen alttestamentlichen Gesetz noch nicht da ist.

Demnach kann das alttestamentliche Gesetz allerdings bereits eine Sinnesänderung wirken mit vereinter Stärke einer Gericht und Gnade vertretenden Energie, aber auch so nur in einem unvollkommnen Grad, unvollkommen nach der Seite des alten Sinnes wie des neuen; es fehlt noch der die Subjecte neu belebende und umschaffende Geist, der Geist der Gnade, der zugleich den alten Sinn, den sinnlichen Naturhang, den Fleischessinn abtödtet, nicht nur ihn verurtheilt, wie das Gesetz thut, und den auf Gott und sein Gesetz gerichteten Sinn, den Gerechtigkeitssinn umschafft ins Himmlisch-Geistige mit Verleugnung des Irdischen, nicht bloß den Gerechtigkeitssinn mit Hoffnung des irdischen Segens sittlich erweckt.*)

*) Es erhellt hieraus, daß es ein großer Irrthum und Mißgriff ist, wenn man dem alttestamentlichen Gesetz und noch dazu in seinem verengerten Sinn, in seinen nackten Gebotssatzungen und Strafandrohungen die eigentliche Bußbestimmung für das Christenthum und im Christenthum zuweist, (dazu bedarf es eines Gerichtes, wie es durch den Sühnungstod Christi objectiv vollzogen ist, und subjectiv vollzogen wird), und dagegen die Erfüllung des christlichen πιστευετε einer Gnadenpredigt zuscheidet, die ebenfalls wieder verstümmelt ist, abgelöst von ihrer geistigen Gesetzesenergie, von der Strafenergie und umschaffenden Heiligungskraft des heiligen Geistes. Eine solche Gnadenpredigt ist ebenso wenig neutestamentlich, als jene Gesetzespredigt alttestamentlich.

Auf der andern Seite im Vergleich zu der Gewissensbuße ist die sittliche Wirkung des alttestamentlichen Gesetzes eine erweiterte und verstärkte. Das positive Gesetz vermittelt nämlich eine entwickelte sittliche Erkenntniß; daher der Ruhm der Weisheit, welcher dem israelitischen Volk als Träger des göttlichen Gesetzes beigelegt wird. 5 Mose 4 und Röm. 2, 18—20.

Ebenso vermittelt es eine umfassende sittliche Praxis, eine Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit der Werke, sowie das höchste sittliche Ideal, das Ideal einer Furcht und Liebe Gottes, die das ganze Herz mit allen Seelenkräften in Anspruch nimmt; es setzt also Alles in die höchste principielle Beziehung und Spannung, in die Beziehung auf Gott. Aber da das Gesetz den Dualismus der Natur so wenig hebt, als dies das Gewissen thut, reicht im Wesentlichen das sittliche Resultat des positiven Gesetzes nicht hinaus über das des Gewissensgesetzes, daher auch namentlich im Römerbrief ununterschieden die Heiden und die Juden in Bezug auf das sittliche Resultat, daß sie beide unter der Sünde sind, zusammengestellt werden, und Röm. 7, 14 f. wird auch bei denen, die das positive Gesetz innerlich angeeignet haben im persönlichen Wissen und Wollen (V. 16), eben das vermißt, daß das Gute nach Innen keine immanente Macht gewinne, (οὐκ οἰκεῖ), nach außen es zu keiner durchführenden Thatkraft bringe, zum κατεργάζεσθαι.

Was nun aber die am Gesetz sich entwickelnde Sinnesänderung noch speciell betrifft, so gründet dieselbe das alte Testament (vgl. Deut. 30, 1—3. 1 Kön. 8, 38. 47—50. Amos, Cap. 4 und 5) nicht nur auf sein äußerliches decretale, sondern auf den Glauben an die Gerechtigkeit und an

die Gnade Gottes. Von diesem Standpunkt aus erweckt es Gottesfurcht und Gottvertrauen, Beugung unter Gott und Erhebung in Gott. Es vermittelt so ein verurtheilendes Sündenbewußtsein, das bis ins Einzelne sich explicirt, und das im Opfer sich gestaltet zum demüthigen Bekenntniß vor Gott, zur Unterwerfung unter sein Gericht, aber auch zur Zubereitung einer neuen Gemeinschaft mit Gott. Als Bedingung der letzteren hebt das Gesetz als wesentlich zur Buße gehörig hervor eine Gesinnung und Lebensrichtung, die vom Bösen mit Haß sich abwendet und mit Liebe dem Guten sich zuwendet, und zwar das Gute principiell gefaßt in Gott.

Endlich schließt es mit dem Satz: „Gott mit uns", und darin liegt der Keim des fruchttragenden Glaubensgehorsams, so weit er dies unter dem Gesetz sein konnte. Weitere Ausführung siehe Propädeutik § 46.

II. Wie die μετανοια vom Evangelium aus sich entwickelt.

Fassen wir das Evangelium nach seinem ganzen historischen Umfang vom εὐαγγελιζεσθαι des Täufers an (Luk. 3, 18) bis zu dem der Apostel, so knüpft sich die auf Christum gerichtete Buße oder die christliche Buße im weiteren Sinn an drei Bußpredigten an, welche drei Bußstufen darstellen,

1) die Bußpredigt des Täufers;

2) die Bußpredigt des Herrn vor seiner Erhöhung und

3) nach derselben die der Apostel.

1) Was des Täufers Bußpredigt betrifft, so reicht er einerseits über die alttestamentlichen Propheten hinaus als der unmittelbare Vorbote Christi, welcher bis an die Pforte

des Himmelreichs führt, reicht aber andrerseits noch nicht in dasselbe hinein. Matth. 11, 9—11.

a) Motivirt wird die johanneische Buße gemäß dem Grundthema seiner Predigt durch die Nähe des Himmelreichs. Die Grundlage dieser μετανοια ist also die Richtung des Sinnes auf das nahende Reich. Hiebei werden zwei Seiten hervorgehoben, einmal die Heilsseite (Luk. 3, 6) mit namentlicher Hervorhebung der Sündenvergebung und der Taufe mit dem heiligen Geiste (Matth. 3, 11); die zweite Seite ist die gerichtliche, theils das schon ansetzende Gericht, die nahe Nationalkatastrophe, theils das künftige Schlußgericht mit der radicalen Scheidung und dem unverlöschlichen Feuer der Ewigkeit (Matth. 3, 7. 12); dies Alles nur so, daß die Grundideen aufgestellt sind. Auch hier also wirken Gericht und Gnade zusammen oder wie man sich gewöhnlich ausdrückt, Gesetz und Evangelium. Was

b. das Wesen der johanneischen Buße betrifft, so gehört dazu einmal Bekenntniß der Sünden (Matth. 3, 6) d. h. Anerkennung der individuellen Schuld in ihren einzelnen Erscheinungen, zugleich aber (V. 9 f.) mit Andeutung der Nationalschuld, der Gesammtschuld; indem ihr Vertrauen auf ihre Geltung als Gottesvolk verworfen wird. Neben diesem Sündenbekenntniß wird aber der Buße auch eine sittliche Aufgabe gestellt oder als Frucht von ihr gefordert, aufrichtige Sinnes- und Lebensbesserung (Matth. 3, 7 f. „ihr Otternbrut"), bestimmter Pflichterfüllung durch Uebung von Liebe und Recht im Beruf. Luk. 3, 10 ff. Der Zweck dieser Bußstufe ist die innerliche Vorbereitung für die neue Gottesgemeinschaft des Messias und für sein Heil. Luk. 3, 4—6. So ist diese johanneische

Bußpredigt Vorbild einer Bußerweckung, welche für das Jüngerverhältniß zu Christus vorbereiten soll.*)

2) Charakter der Bußpredigt Jesu. Während die Bußpredigt des Johannes vorbereitet für das Jüngerverhältniß zu Christus, also für seine Schule, sollte die Bußpredigt Jesu die Jüngerschaft selbst begründen, die christliche Schule, noch nicht aber das christliche Gemeindeverhältniß, sondern dieses erst vorbereiten. So werden nun

a) in der Motivirung der Buße die johanneischen Grundideen (Himmelreich, Heil, Gericht) beibehalten (dies die Einheit bei den Predigten), aber diese Grundideen werden theils näher bestimmt und entwickelt, theils als bereits präsent und in Erfüllung tretend dargelegt. Z. B. „dir sind die Sünden vergeben; euer ist das Himmelreich, wer nicht glaubt, ist schon gerichtet." Weiter

b) die Sünde wird nicht nur gefaßt in ihren einzelnen Erscheinungen und als Nationalschuld, sondern sie wird nun auch bis in ihre ersten Herzenskeime hinein aufgedeckt als ein inneres individuelles Princip (als Haß und Lust u. s. w.), sowie generell als menschliches Naturverderben, welches Heilung erheischt (κακως ἐχοντες, die Kranken bedürfen des Arztes); bestimmter im Jüngerkreis als Fleisch, als ein mit dem eigenen Selbst verwachsenes Verderben, welches ein entgegengesetztes neues Heilsprincip erfordert, eine Umschaffung der Natur durch heiligen Geist und durch Wiedergeburt, während Johannes nur im Allgemeinen sagte: Christus wird euch mit heiligem Geist taufen.

*) Vgl. Christliche Reden III. Nr. 21, IV. Nr. 22.

Der Wirkung nach wird die Sünde aufgedeckt als Seelenbeschädigung und Verlorengehen, was eine Seelenrettung (σωζειν), eine Erlösung erheischt.

c) Was das Wesen der Buße betrifft, so wird hiefür gefordert nicht bloß Bekenntniß einzelner Sünden und praktische Besserung, sondern leidtragende Anerkennung des inneren Naturmangels und des sittlichen Naturbedürfnisses („selig die Armen im Geist" u. s. w.) mit dem Streben nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, also nach dem Himmelreich als dem sittlichen Heil, und dieses Trachten soll sich vermitteln durch Selbstverleugnung und Nachfolge Christi d. h. nicht nur durch Abwendung von dieser oder jener unsittlichen Aeußerung und durch Hinwendung zu Gott und dem Guten im Allgemeinen, sondern durch Aufopferung der selbstischen Persönlichkeit („die Seele hingeben") und durch Concentrirung des sittlichen Strebens auf Christum, und zwar auf Christum nicht nur als Lehrer und Vorbild, sondern auch als Träger einer Sühnung der Weltsünde und als Träger der sittlichen Potenzen und Kräfte, beides aber nur erst andeutungsweise oder ἐν παροιμιαις. Matth. 20, 28. Joh. 3, 14 ff.; 6, 51 ff.; 8, 31 f.; 16, 25. So wird das Feld zubereitet für das direkte Versöhnungs- und Erlösungswort des Evangeliums, worin das innerste Bewußtsein und Streben erst eine πληρωσις findet. Dies führt uns auf die specifisch christliche μετανοια, wie sie die apostolische Bußpredigt vermittelt, und wir entwickeln daran unsern

III. Hauptpunkt, den Erlösungsglauben, wie er rechtfertigt und verklärt im Zusammenhang mit der ihm entsprechenden μετανοια. Die apostolische Predigt soll und will nicht bloß Jünger machen, dies nimmt sie nur wieder als Grundlegung in sich auf, wie Jesus das Präparatorische der Johannespredigt, sondern ihre Bestimmung ist eine Gemeinde zu bilden, das heißt nun aber im apostolischen Sinn nicht einen bloß religions-gesellschaftlichen Verband zu stiften, sondern ihre Predigt soll durch Buße und Glauben hineinführen in die reale Geistes- und Lebensgemeinschaft mit Christo und mit den Kindern Gottes, in die göttliche Geistesfamilie (οἰκος θεου πνευματικος).

1) Womit wird die gemeindestiftende oder die specifisch christliche Buße bewirkt? An was wird sie angeknüpft?

Die kirchliche Lehre macht bekanntlich auch die specifisch christliche Buße von der Gesetzespredigt abhängig, wodurch die Gewissensschrecken hervorgebracht werden sollen. Was aber den Stoff der sogenannten Gesetzespredigt betrifft, so sollte denselben nach der nächstliegenden Auffassung der gesetzliche Theil des A. T. liefern, seine Gebote, Verbote und Strafdrohungen.

Diese Anknüpfung an das alttestamentliche Gesetz widerspricht aber geradezu der christlichen Bußpredigt, wie sie Luk. 24, 46 f. vom Herrn selber eingesetzt ist, wonach dieselbe auf den Namen Christi des Gekreuzigten und Auferstandenen zu gründen ist. Auch ist damit das Strafamt, das gerade dem neutestamentlichen heiligen Geist zukommt (Joh. 16, 8), ignorirt, oder ohne selbständigen Inhalt nur vorausgesetzt. Die Concordienformel dehnt daher den Begriff des Gesetzes auch

noch in's neue Teſtament aus, indem ſie darunter im alten und neuen Teſtament Alles zuſammenfaßt, was die Sünde aufdecke und ſtrafe, wozu dann ausdrücklich auch Chriſti Leiden und Sterben gerechnet wird, aber nur ſofern es den Zorn Gottes predige und die Gewiſſen ſchrecke. Dagegen unter den Begriff des Evangeliums fällt dann ebenfalls in beiden Teſtamenten das, was rein nur Gnade und Troſt predige aus Chriſti Verdienſt.

Es iſt dies aber eine abſtracte und unhiſtoriſche Trennung deſſen, was in der heiligen Schrift alten und neuen Teſtaments reell ein Ganzes bildet (vgl. I, 2), und was auch in der Buße, namentlich der chriſtlichen zuſammenwirkt. Dieſe entſteht nicht bloß aus dem erſchütternden Geſetzesſchrecken oder nur aus dem Zorn Gottes im Leiden Chriſti, ſondern auch aus der ſchmelzenden, erweichenden Macht der göttlichen Güte und Gnade. So bei Petrus: „Herr, gehe hinaus von mir, ich bin ein ſündiger Menſch", und nach ſeinem Fall heißt es auf den bloßen Blick des Herrn: „er weinte bitterlich". Daher Röm. 2, 4. Tit. 3, 3—5. Act. 10, 34—43 u. ſ. w. Ueberhaupt liegt der apoſtoliſchen Bußpredigt und ihrem Bußprodukt die göttliche Heilsthatſache in Chriſto zu Grund (Luk. 24, 46 f.); dieſe wird aber allerdings auch nicht bloß als Gnaden- und Troſtpredigt gefaßt; ſondern in Chriſti Tod, verbunden mit ſeiner Erhöhung, vollzieht ſich die Heilsthatſache als heilige Einigung des richterlichen Ernſtes und der erbarmenden Gnade Gottes, beides für den Zweck der Rettung der Sünder. Auf dieſer Grundlage baſiren die Apoſtel ihr μετανοειτε unter Juden und Heiden, nur daß bei letzteren die Sinnesänderung zugleich behandelt wird als ein μετανοειν εἰς τον θεον (Act. 20, 21),

als eine innerliche Umkehr zu dem verlornen wahren Gott, aber zu Gott, wie er ſich neu anbietet in Chriſto. Act. 17, 23 ff.; 14, 15 mit 26, 20. Alſo an die Heilsthatſache in Chriſto, an ſeinen Tod und ſeine Erhöhung knüpft die evangeliſche Bußpredigt an; worin aber haben nun jene Momente ihre beſondere Bedeutung für Hervorbringung einer μετανοια? Das beſondere Gewicht liegt in dem Gegenſatz einerſeits zwiſchen der erſchienenen Gnade und Gerechtigkeit Gottes in Chriſto und andererſeits zwiſchen der ihn kreuzigenden Menſchheit. Die Verſöhnung in Chriſto iſt Offenbarung der Liebe und der Gerechtigkeit Gottes, wie ſie ſich gegenſeitig und zwar in ihrem höchſten Begriff durchdringen, iſt alſo kurz Offenbarung der göttlichen Heiligkeit. Dieſe iſt es, welche eben durch Verbindung der Liebe und Gerechtigkeit eine rettende Heiligung für die Sünder organiſirt, nicht aber ein bloßes Zorngericht oder eine bloße Amneſtie aufſtellt. Indem aber eben eine ſolche Verſöhnung für die Rettung einer ſündigen Welt nothwendig iſt, iſt die Verſöhnung zugleich Offenbarung des tiefen Verderbens der Menſchheit. Die Sünde erſcheint im Licht der Weltverſöhnung nicht nur als Einzelnheit, wie ſie in den einzelnen Subjecten und in einzelnen Erſcheinungen, in ἐπιθυμιαι und ἐργα des ἐγω hervortritt, auch nicht bloß als Nationalſchuld, ſondern ſie wird nun enthüllt als Weltſchuld und als menſchliche Geſchlechtseigenheit, d. h. als allgemeine Natureigenheit und allgemein geſchichtliche Thatſache, und zwar mit der Beſtimmtheit, daß die Menſchheit durch ihre Sünde dem wahrhaft Göttlichen gerade entfremdet erſcheint, entfremdet in ihrer Natur, in ihrem Sinn, d. h. Wiſſen und Wollen und in ihrem Thun. Von dieſer Seite wird die Sünde namentlich geoffenbart im Tode

Christi selbst. Dieser erfolgt einmal um der Sünde willen, sofern sie allgemeines Welt-Leiden ist, von welchem weder der Einzelne noch das Ganze sich mehr losmachen kann, und eben in dies menschlich unlösbare Weltleiden mußte zur Rettung die göttliche Erlösungskraft hineinorganisirt werden. Sofern aber die Sünde kein bloßes allgemeines Welt-Leiden ist, sondern auch allgemeine Welt-That, galt es zur Rettung eine Sühnung der Weltsünde. Der Tod Jesu Christi erfolgt eben als menschliche Sünden-That und zwar als Weltthat, als Gesammtschuld. Denn die ganze Welt ist bei dieser That reell repräsentirt; es sind Menschen aller Stände, jeder Gemüthsart, und jeden Charakters an der Verschuldung dabei betheiligt, so oder anders, wenn schon mehr oder weniger.*) In der That selbst erscheint ferner die menschliche Sünde in ihrer höchsten Verirrung und Verschuldung, als Vergehen nämlich nicht nur gegen das Gewissen und nicht nur gegen den Willen Gottes im Allgemeinen, oder nur gegen einzelne Gesetze, sondern als Capital-Vergehen gegen eine göttliche Persönlichkeit, oder, auch nur sittlich gefaßt, als krasseste Verkennung und Mißachtung des Charakters des Heiligen und Gerechten, der personificirten Tugend, und ist diese That Beleg der tiefsten Gottentfremdung im Sinn und im Thun, der höchsten religiösen und sittlichen Verfinsterung und Entartung.

Daß nun eine solche Verkennung des göttlich und des menschlich Guten, des Heiligen und des Rechts, wie es bei Jesu erscheint, in der Menschheit möglich war und fort und fort möglich ist, und das noch auf dem Boden der Offen-

*) Vgl. Christliche Reden IV. Nr. 33.

als eine innerliche [illegible] besonders herang[illegible]
aber zu Gott, wie [illegible] vorausgegangenen alten und ne[illegible]
23 ff.; 14, 15 mit [illegible] und daß hiebei alle die verschi[illegible]
Christo, an seinen [illegible] der menschlichen Gesellschaft [illegible]
geistliche Bußpredigt a[illegible] Unterlassungssünde, theils dur[illegible]
ihre besondere Bedeut[illegible] allgemeine Entfremdung von G[illegible]
Das besondere Gew[illegible] schlagend.*) Derselbe Beweis ab[illegible]
zwischen der erschienen[illegible] Erfahrungskreises ebenso schlagend [illegible]
Christo und andererseits [illegible], in der Verwechslung [illegible]
heit. Die Versöhnung [illegible] wesenhaft Geschöpflichem, [illegible]
und der Gerechtigkeit G[illegible] dem Vergänglichen und Sündig[illegible]
in ihrem höchsten Begr[illegible] schon in verschiedenen Form[illegible]
barung der göttlichen H[illegible] durch alle Schichten [illegible]
durch Verbindung der [illegible] die höchste Stufe der Bild[illegible]
Heiligung für die Sünde [illegible] Thatsachen menschlicher Sün[illegible]
Zorngericht oder eine bl[illegible] und Verwerfung [illegible]
eben eine solche Versöhnu[illegible] und das Heidenthum [illegible]
Welt nothwendig ist, ist [illegible] allein wahren Gottes [illegible]
des tiefen Verderbens der [illegible] das Grundthema für [illegible]
im Licht der Weltversöhnun[illegible] auf das noch [illegible]
in den einzelnen Subjecten [illegible] Act. 2, 21 f.; 30 [illegible]
ἐπιθυμιαι und ἐργα des ἐγ[illegible] —31, vgl. Eph [illegible]
Nationalschuld, sondern sie [illegible] 1, 18; [illegible]
schuld und als mensch[illegible] 1, 20 f. [illegible]
d. h. als allgemeine Naturei[illegible]
liche Thatsache, und zwar [illegible]
Menschheit durch ihre Sünde [illegible]
entfremdet erscheint, entfremde[illegible]
Sinn, d. h. Wissen und Wolle[illegible]
[illegible]er Seite wird die Sünde n[illegible]

…n und Thun der Welt
…nderlich gekettet, daß
…n nur eine Befreiungs-
…en Erlöser möglich ist
…leiden und so durch
…o, ohne daß das die
… Recht behält, gibt es
…lt so sehr liebt, daß
…endet.*) Im Tode
nur als etwas der
…s vollzieht sich auch
erfaßt die Sünde
…ern in der Person
…r σαρξ, wie sie
alten Testament
…humsopfer …
…er Sünde gegen
…ur vorläufigen
…h endlich tritt
…n Schärfe auf,
soweit hinein
…r σαρξ ein
…so in ihrem
als Sch…
Erkenntniß
…
…

barung unter einem ſeit Jahrhunderten beſonders herangebildeten Volk, nach allen den vorausgegangenen alten und neuen Zeugniſſen und Führungen, und daß hiebei alle die verſchiedenen Factoren und Typen der menſchlichen Geſellſchaft zuſammenwirken, theils durch Unterlaſſungsſünde, theils durch Thatſünde, dies beweiſt die allgemeine Entfremdung von Gott und vom wahrhaft Guten ſchlagend.*) Derſelbe Beweis aber liegt außerhalb des Offenbarungskreiſes ebenſo ſchlagend vor in dem allgemeinen Götzendienſt, in der Verwechslung des weſenhaft Göttlichen mit weſenhaft Geſchöpflichem, des Ewigen und Heiligen mit dem Vergänglichen und Sündigen. Auch der Götzendienſt, wenn ſchon in verſchiedenen Formen und Stufen zeigt ſich verbreitet durch alle Schichten der heidniſchen Geſellſchaft bis in die höchſte Stufe der Bildung hinauf. Dieſe beiden Centralthatſachen menſchlicher Sündhaftigkeit, nämlich die Verkennung und Verwerfung einer Perſönlichkeit, wie der Jeſu Chriſti, und das Heidenthum als Verkennung und Verwerfung des allein wahren Gottes bilden in der apoſtoliſchen Verkündigung das Grundthema für ihre Bußpredigt und zwar unter Hinweiſung auf das noch zukünftige Gericht, das allen bevorſteht. Act. 2, 21 f.; 36. 40 mit 37 f.; dann 3, 14 f.; 19; 17, 29—31, vgl. Eph. 4, 17 ff.; 5, 8. Kol. 1, 13. Gal. 1, 4. 1 Petri 1, 18; 4, 3. 1 Joh. 5, 19; 2, 19; 15 f. Tit. 3, 3. Röm. 1, 20 f. 25. 28. 32; 2, 1. Wie nun aber in der Kreuzigung Chriſti durch Menſchen die menſchliche Sünde in ihrer höchſten Verirrung und Verſchuldung erſcheint, ſo tritt auch göttlicherſeits die Gerechtigkeit Gottes in ihrer ganzen Heiligkeit an's Licht;

*) Vgl. eine treffliche Stelle aus Lindenmeyer, Geſchichte Jeſu I. S. 179.

es zeigt ſich hier: an das ſündige Sein und Thun der Welt iſt das entſprechende Leiden ſo unabänderlich gekettet, daß kein bloßer Freiſpruch es löſt, ſondern nur eine Befreiungsthat, die nur durch einen ſündenreinen Erlöſer möglich iſt und durch ſeinen Eintritt in das Weltleiden und ſo durch ſein eigenes Leiden; ohne Sühnung alſo, ohne daß das die menſchliche Sünde beſtrafende Leiden ſein Recht behält, gibt es keine Vergebung, obgleich Gott die Welt ſo ſehr liebt, daß er den eigenen Sohn zu ihrer Rettung ſendet.*) Im Tode Chriſti erſcheint aber das Gericht nicht nur als etwas der Weltſünde abſolut Anhaftendes, ſondern es vollzieht ſich auch in individuellſter Realität; das Gericht erfaßt die Sünde nicht in irgend welcher Aeußerlichkeit, ſondern in der Perſönlichkeit der menſchlichen Natur ſelbſt, in der σαρξ, wie ſie Seele und Leib conſtituirt, während im alten Teſtament äußerliches Thieropfer, d. h. bloßes Eigenthumsopfer ſubſtituirt werden kann als temporäre Deckung der Sünde gegen das die Menſchennatur treffende Gericht zur vorläufigen Schonung der Perſon des Sünders. Zugleich endlich tritt im Tode Chriſti das Gericht in der intenſivſten Schärfe auf, daß es ſich entwickelt bis zur Gottverlaſſenheit; ſoweit hinein reicht das der menſchlichen Sünde, wie ſie in der σαρξ exiſtirt, anhaftende Leiden, die Sünde ſelbſt erſcheint ſo in ihrem gerichtlichen Verhältniß wie in ihrem moraliſchen als Scheidung von Gott. So kommt gerade durch die Erkenntniß des Todes Chriſti, nicht des bloßen Geſetzes, die göttliche Gerechtigkeit zur Erkenntniß in ihrem unbeſtechlichen Ernſt und

*) Es kann nichts Stärkeres geſagt werden als: Gott ſchont ſeines eigenen Sohnes nicht, daß derſelbe nicht, indem er als Träger der Weltſünde eintritt, auch das Weltleiden, das Sündengericht, übernehmen müßte.

in ihrer tiefgreifendſten Schärfe, ſowie die Sünde in ihrer ganzen Todesſchwere und Gerichtstiefe. Aber auch nach ihrer ethiſchen Seite bringt erſt das Evangelium die Sünde zur Erkenntniß bis in ihren innerſten Grund, bis in ihre Wurzel; nämlich ihrer Subſtanz nach kommt die Sünde zur Erkenntniß als fleiſchliches Weſen, und ſo als widergöttliches Weſen. Denn Fleiſch und Geiſt iſt der abſtoßendſte Gegenſatz; ſie erſcheint verwachſen mit unſerm in das ſinnliche Naturleben verſenkten Seelenleben. Nach ihrer geiſtigen Form und Wurzel aber kommt die Sünde zur Erkenntniß als Unglaube, als perſönliche Gottentfremdung und Gottesverleugnung und zwar, wie ſchon bemerkt wurde, im höchſten Grad, als Verkennung und Verleugnung der perſönlichen Erſcheinung des Göttlichen in Jeſu Chriſto.

Der Menſch ſieht ſich alſo in dieſem Licht des Evangeliums geiſtig und leiblich verhaftet an eine finſtere gottwidrige Macht (das ſataniſche Princip tritt im N. T. unverhüllt hervor).*) Alles Selbſtverſuchte und Selbſterbaute wird ihm niedergeworfen als unzureichend für ſeine Rettung, damit er abſolut ſich ergebe der göttlichen Gerechtigkeit, indem dieſe eben nicht als den Menſchen und die Welt verdammendes Gericht, ſondern als rettendes Gericht erſcheint für Alle, die gläubig darauf eingehen. Röm. 1, 16 f.; 3, 21—26; 8, 31 ff. 2 Kor. 5, 19 ff. 1 Joh. 4, 9 f.

Betrachten wir nun

b) noch näher das aus dieſer Sündenoffenbarung hervorgehende Sündenbewußtſein in ſeinem pſychologiſchen Ausdruck.

*) Der Menſch ſieht ſich von der Sünde durchdrungen und afficirt in ſeinen innerſten Geiſtesakten bis ins Beten hinein (Matth. 6, 5 ff.) wie in ſeinen äußern Lebensakten bis in den Blick hinaus. Matth. 5, 27 f.

Das evangeliſche Sündenbewußtſein iſt nicht mit einem Moment im ganzen Umfang ſeiner Einzelnheiten geſetzt. In concentrirter Erkenntniß, in Herzenserkenntniß kann und muß es wohl bei der Buße ſich bilden, und kann als ein Totaleindruck, mit acuter Stärke den Menſchen auf einmal niederwerfen, aber nach ſeiner ſpeciellen Selbſterkenntniß entwickelt es ſich wie alles im Menſchen allmählich und ſtetig. Wie der Menſch fortſchreitet in der Erkenntniß des Todes Chriſti und des Evangeliums überhaupt, wie er durch wiederkehrende Verſündigung immer neu zur Erforſchung ſeines Selbſtes geführt wird, zur Vergleichung mit dem, was Gott in Chriſto gethan hat, ſo ſchreitet auch ſeine Sündenerkenntniß im evangeliſchen Sinn fort. Die Anfänger würden nicht einmal alle die ſpeciellen Einblicke und Erfahrungen ertragen können, die erſt im Fortgang ſich bilden. Was aber die ſeeliſche Grundempfindung des evangeliſchen Sündenbewußtſeins betrifft, ſo iſt ſie im Weſentlichen dieſelbe, wie bei der Buße im Allgemeinen, es iſt der moraliſche Schmerz eines von der Wahrheit getroffenen Herzens, dem eben ſein ſittliches Mißverhältniß zu Gott der Kummer iſt.*) 2 Kor. 7, 9. Act. 2, 37. In Bezug auf Stärke und Dauer der Schmerzempfindung läßt ſich aus der Schrift kein beſtimmter Maßſtab angeben; es gibt keine mathesis affectuum (Knapp in ſeiner bibliſchen Glaubenslehre); die Grade und Abſtufungen ſind ſehr verſchieden, nicht nur nach den Graden der Gottes- und Sündenerkenntniß im Allgemeinen und nach den Graden

*) Furcht, Haß und Abſcheu vor der Sünde ſind die einzelnen beſtimmteren Modificationen, wodurch die vorige Stumpfheit, Härtigkeit und Stockung des Herzens beſeitigt wird. 2 Kor. 7, 10 f., vgl. Pſ. 51, 19. Jeſ. 57, 17. Pſ. 34, 19. Seelenlehre § 25, 2. a.

der zunächst zum Bewußtsein kommenden besonderen Sünden, sondern auch nach der Verschiedenheit der natürlichen Anlagen und Temperamente, der Zeit und Umstände.

Ueberhaupt sind bei der biblischen Buße *nicht die Gefühle* das Entscheidende, sondern eben das, was sie zur *μετανοια* macht, zur Aenderung der Gesinnung, und dies ist vermittelt durch Erkenntniß und Willen; mein Gefühl kann statt von Schmerz über die Sünde gerade vom Lustgefühl derselben afficirt sein, statt von einem Gefühlszug zu Gott hin und zum Guten, von einer Unlust und Abneigung oder von Stumpfheit, aber kraft meiner von der Sünde und von Gott gewonnenen Erkenntniß entscheidet sich mein Wille gegen meine Sündenlust zu Gott hin und damit vollziehe ich wirklich den Akt der Buße d. h. der *μετανοια*.

Noch weniger gehören zum Wesentlichen der Buße die *äußerlichen sichtbaren Zeichen* der Reue. Soweit sie natürlich wahrer Ausdruck der Empfindung sind, sind sie in keiner Form verwerflich, so das an die Brust Schlagen beim Zöllner, das Weinen bei Petrus, aber sie sind nicht nothwendige Bedingung einer aufrichtigen und Gott gefälligen *μετανοια*. Joel 2, 12. Matth. 6, 16.*) Uebermaß der Traurigkeit und der Gewissensangst kann sogar Folge des Mangels an Erkenntniß und an aufrichtiger Bereuung der Sünde sein, wenn man seine Sünde verschweigt vor Gott oder auch vor dem, dem man zur Sühne wegen einer Beleidigung Bekenntniß schuldig ist, wenn man überhaupt der

*) Die Schrift verlangt nichts, als was der Natur des Menschen und zwar der individuellen angemessen ist, am wenigsten bloß äußerliches Formenwerk, das auch der Heuchler nachahmen kann und das so leicht den Uebergang zur Heuchelei bildet, wenigstens die Versuchung dazu gibt.

gerechten Ausgleichung der Sünde sich nicht unterwirft. Ps. 32, 3. 5. 1 Joh. 1, 9. Jac. 5, 16. Luc. 17, 3 f.

Allein wir müssen besonders bei der evangelischen Buße noch auf eine andere Seite als die bloße Schmerzempfindung reflectiren.*) Im Evangelium erscheint nicht einseitig der göttliche Zorn über die Sünde, sondern die richterliche, die regierende Gerechtigkeit ist im Evangelium nur Träger und Vermittler der positiv wirkenden, der neu aufbauenden Gerechtigkeit Gottes, sofern im Tode Christi, verbunden mit seiner Erhöhung, die göttliche δικαιοσυνη auftritt als eins mit der Liebe, und Gott durch sein κρινειν eben als δικαιων wirkt. Und so bringt das Evangelium unmittelbar bei seiner μετανοια auf Glauben als auf die neue und einzige Lebensbedingung. Indem also das Evangelium den getödteten und auferweckten Christus in Einer Person dem Glauben darstellt und so das göttliche Gericht nur als Mittel des göttlichen Gerechtmachens als Heiligung, will es auch die μετανοια durch die tödtende, richtende Wirkung hindurch der belebenden Wirkung entgegenführen, μετανοια εἰς ζωην, εἰς σωτηριαν. Wie wirkt nun das Evangelium im Sinn (νους) des Menschen auf dieses Ziel hin? Der Grundzug des Evangeliums in seinem Christus, in seinen Thatsachen und in seiner ausdrücklichen Verkündigung ist eben nicht das fordernde und richtende Gesetz, sondern die versöhnende und segnende Gnade, nicht der Tod, sondern das Leben; das Evangelium bringt die Gerechtigkeit Gottes als für die Sünder wirkend, wenn schon wider die Sünde im

*) Zu dieser einseitigen Auffassung verleitet uns der Ausdruck Buße, der an Strafe anknüpft, wovon die μετανοια nichts an sich trägt.

. . . . . der Gnade mit ihrer
. . . . . bringt sie dar
. . . . . zu dem es die Buß-
. . . . . Dadurch wirkt das
. . . . . göttlicher Liebes-
. . . . . und erhebt zum
. . . . . nach Gott
. . . . . Retter von
. . . . . und damit
. . . . . die göttlichen
. . . . . 5, 6—8.
. . . . . 9. 11. Röm.
. . . . .

. . . . . die unbedingte Forderung
. . . . .

. . . . . ausgesprochen
. . . . . subjectiver-
. . . . . der Gnade ge-
. . . . . unmittelbar
. . . . . hat
. . . . . wenige Stellen, wo
. . . . . bezeichnet),
. . . . . hat es
. . . . . die LXX
. . . . . erhellt,
. . . . . des Menschen
. . . . . parallele
. . . . . in con-
. . . . . dem constanten
. . . . . hiebei an

der klaren Fassung des Verhältnisses zwischen Gnade und Mensch. Das allgemeine Verhältniß der Gnadenwirkung zum Menschen ist, daß dieselbe allerdings das producirende, das ursächliche Moment ist, darum aber nicht die entsprechende menschliche Thätigkeit ausschließt, sondern möglich macht und fordert. Dies Grundverhältniß der Gnadenwirkung wird auch bei der Bekehrung vorausgesetzt, die Bekehrung für sich aber ist eben eine Selbstthätigkeit auf Seiten des Menschen, wie sie objectiv durch die Gnadenwirkung bezweckt, ermöglicht und bestimmt wird, und als subjectiver Act ist die Bekehrung in die subjective Freiheit gestellt. Matth. 23, 37 οὐκ ἠθελήσατε. Bestimmter setzt die Bekehrung in den neutestamentlichen Stellen die göttliche Berufung als Gnadenwirkung voraus. Dabei wird aber eine dem göttlichen Ruf entgegenkommende Selbstthätigkeit erfordert, ohne welche die Bekehrung nicht zu Stande kommt; ein Sehen mit eigenen Augen, ein Hören mit eigenen Ohren, ein Vernehmen und Verstehen im Herzen, νοειν, συνιεναι τῃ καρδια. Act. 26, 18. vgl. Matth. 13, 9—16. Act. 28, 24--28 mit Joh. 12, 40, wo die Bekehrung abhängig gemacht ist vom Sehen mit den Augen und νοειν τῃ καρδια. Auch das πιστευειν wird dem ἐπιστρεφειν vorangehend erwähnt, aber nicht als Glaube an Christum schon, sondern als Glaube an das εὐαγγελιζεσθαι. Act. 11, 20.*) Auf Grund der angegebenen Stellen läßt sich

a. die psychologische Seite der Bekehrung genauer bestimmen.

*) Harleß nimmt Bekehrung zwar als Selbstthätigkeit, aber als eine Wirkung der Wiedergeburt, statt nach der Schrift als Wirkung der Berufung; er vermischt in seiner Beschreibung Berufung und Wiedergeburt miteinander.

Es erhellt, daß zunächſt unter ἐπιστρεφειν keine bloße äußere Veränderung verſtanden iſt, nicht, wie öfters erklärt wird, ein äußerlicher Uebertritt vom Judenthum und Heidenthum zum Chriſtenthum, oder von der Welt zur Kirche, wo dann erſt Bekehrung und innere Bekehrung nachzufolgen hätten; vielmehr ἐπιστρεφειν ſelbſt iſt ein innerlicher, ein geiſtig vermittelter Grundakt des Subjects, vermittelt und bedingt durch eine **Centralerkenntniß**, durch ein νοειν und συνιεναι τῃ καρδιᾳ, wie dieſe entſteht aus der erweckenden und bekehrenden (Ohren und Augen öffnenden) Kraft des Evangeliums, d. h. aus der göttlichen Berufung. Dieſe Erkenntniß iſt aber nicht bloß formales Wiſſen, ſondern ſchließt in ſich eine gläubige Anerkennung (ein πιστευειν Act. 11, 20) des Inhaltes der evangeliſchen Verkündigung, alſo ſpeciell die gläubige Anerkennung der evangeliſchen Lehre von der Sünde, ſowie von der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit in Chriſto. Dabei müſſen wir aber feſthalten: nicht eine ſchon explicirte Erkenntniß dieſer Gegenſtände iſt als der Bekehrung vorausgehend gedacht, ſondern eine concentrirte, eine Herzenserkenntniß, νοειν, συνιεναι τῃ καρδιᾳ. So werden auch in der apoſtoliſchen Miſſionspredigt, welche eben auf Bekehrung hinarbeitet, die genannten Wahrheiten des Evangeliums, nur mit concentrirter Stärke vorgetragen, als ſummariſches Zeugniß an das Herz gegeben. Denn es gilt bei der Bekehrung eben eine Entſcheidung im Herzen, im perſönlichen Mittelpunkt des menſchlichen Seelenlebens. Die ſpecielle Darlegung des Lehrinhaltes für discurſives Erkennen, das eigentliche διδασκειν folgt nach bei ſchon Bekehrten oder Gläubigen. Mit der angegebenen inneren Vermittlung des ἐπιστρεφειν ſtimmt es zuſammen, daß Act. 3, 19

und 26, 20 dem ἐπιστρεφειν das μετανοειν vorangeſtellt iſt; im gläubigen Suchen nach dem Heil ſtrebt eben die μετανοια ihrem Schluß- und Ruhepunkt zu in dem Gott des Heils durch eine entſcheidende Wendung, daher μετανοια εἰς θεον. Die mit εἰς angedeutete Wendung ſelbſt aber wird auch noch dadurch beſonders hervorgehoben, daß dem μετανοειν das ἐπιστρεφειν beigegeben iſt als der beſtimmte Schlußakt der μετανοια. Die Bekehrung iſt alſo nicht geſondert von μετανοειν, ſondern dies erreicht in ihr nur ſeinen Culminationspunkt; daher kann auch die Bekehrung für den ganzen Akt des μετανοειν geſetzt werden. Letzteres iſt dann in ſeinem Endakt gefaßt als zum Ziel gekommene μετανοια. Fragen wir noch:

b) was iſt der Begriff des ἐπιστρεφειν als eines beſonderen Aktes neben dem μετανοειν, wie Act. 3, 19.; 26, 21, und was geſchieht dabei. Die Bekehrung involvirt eine Abkehr neben einer Hinkehr (Act. 3, 26 vgl. 19), neben ἐπιστρεφειν ein ἀποστρεφειν ἀπο των πονηριων, eine Abkehr vom Böſen, wie es in verſchiedenen Formen (daher Plural eine beherrſchende, beſchwerende Macht iſt;*) es wird aber außerdem die Abwendung auch unmittelbar in das ἐπιστρεφειν aufgenommen. Act. 14, 15. 1 Theſſ. 1, 9. Act. 26, 18. 1 Petri 2, 25. Aus dieſen Stellen erhellt zugleich weiter: ganze Gebiete und Richtungen ſind die Pole, zwiſchen welchen es bei dem Menſchen durch die Bekehrung zur entſcheidenden Wendung kommt. Einerſeits für die Abkehr gilt es die Finſterniß, d. h. das Gott entfremdete Sündengebiet (σκοτος)

*) πονηρον das Böſe als πονος Druck, Elend, aber eben qua Böſes.

mit ſeinen religiöſen Wahngebilden und Verkehrtheiten (θεοι ματαιοι und εἰδωλα), mit ſeinen ſittlichen Verirrungen (πλανη) und ſeinem Verderben, ſeinen πονηριαι. Dies Alles aber hat ſein Princip und ſeinen Mittelpunkt in der Influenz des die Welt beherrſchenden Lügengeiſtes, in der ἐξουσια του σατανα. Andererſeits bei der Hinkehr gilt es das göttliche Lichtgebiet oder Wahrheitsgebiet, wo die Menſchen den lebendigen und wahrhaften Gott, den weſenhaften Gott gegenüber den Wahngöttern zum Gott haben und im Sohn Gottes Seelengenüge, Befriedigung ihrer Bedürfniſſe finden. (1 Petri 2, 25 ἐπι τον ποιμενα και ἐπισκοπον των ψυχων, vgl. Joh. 10, 11. 28.) Die Bekehrung iſt alſo der entſcheidende Uebertritt von einem Gebiete ins andere, ἐπιστροφη ἀπο — ἐπι, εἰς. So iſt ſie eine principielle Veränderung im Geſammtzuſtande des Menſchen, denn es wird der Herzensverband mit den Principien der Sünde gelöſt durch die Verbindung mit den Principien des Heils. Dieſe entſcheidende Wendung iſt eben vorbereitet durch die Selbſt- und Gotteserkenntniß, wie ſie in Folge der evangeliſchen Berufung bei der entſprechenden μετανοια als Erkenntniß im Herzen oder als Centralerkenntniß ſich bildet. So iſt nun auch der daraus hervorgehende Uebertrittsakt ein Centralakt und dies iſt wohl zu beachten, um nicht zu viel und nicht zu wenig aus der Bekehrung zu machen. Nicht Alles in der Natur des Menſchen iſt durch die Bekehrung dem alten Sündenverband entnommen und umgewandelt; nicht der Menſch nach der ganzen Peripherie, nach den einzelnen Seiten und Beziehungen ſeines Seins iſt außer Berührung geſetzt mit der Finſterniß und eingegangen in das Licht; im Einzelnen

können nach der wahrhaften Bekehrung gerade noch alte falsche Ansichten, Neigungen u. s. w. nachwirken und müssen daher bekämpft, niedergehalten, ausgerottet werden, so bei Petrus das Vorurtheil gegen die Heiden; daher auch in den apostolischen Briefen die Aufforderung zum Ablegen des alten Menschen und zum Anziehen des neuen bei wahrhaft Bekehrten. Aber im Herzen des Menschen, in seinem persönlichen Lebenscentrum oder in seinem centralen, nicht peripherischen Ganzen ist der Umschwung eingetreten, daher heißt es 2 Kor. 5, 17 γεγονε καινα τα παντα; mit seiner geistigen Lebenswurzel wendet sich der Mensch in Kraft der göttlichen Berufung und in Kraft seiner dadurch herbeigeführten μετανοια ab von der persönlichen, von der freiwilligen Gemeinschaft mit dem gottentfremdeten Leben, sein Herz entsagt demselben und der Mensch geht ein in den Herzensverband, in die persönliche Gemeinschaft mit dem göttlichen Wahrheits- und Liebesleben im Herrn. Vereinzelte Zuwendungen zum Herrn, Unterlassung einzelner Sünden, Annahme besserer Grundsätze und Sitten ohne diese Grundwendung des Herzens sind also noch keine Bekehrung, nur Vorbereitung und Ansätze derselben, wenn sie nämlich ernstlich sind.*) Die Bekehrung ist auch nicht bloß reuige Abwendung von dem eigenen Sündenzustand und verlangende Hinwendung zum Licht im Evangelium (Stier), dies ist μετανοια im engeren Sinn, wie sie dem ἐπιστρεφειν vorangeht. Bekehrte sind nicht bloß solche, welche erst Reue und

*) Man kann lange schon christlich afficirt sein, kann an den Ideen, an Thatsachen und Wirkungen des Christenthums Interesse finden, für die geistige Größe Christi enthusiasmirt sein, und ist doch noch nicht bekehrt, es reicht noch nicht ins Lebenscentrum, es ist mit allem dem noch nicht zur Grundwendung gekommen.

[illegible] Erweckte und Bußfertige); [illegible] zum entscheidenden Durch- [illegible] Wesen den Abschied [illegible] Gott und Herrn zu [illegible] haben. Wer den Andern [illegible] 19 f. heraus aus dem [illegible] Irrweg, und un- [illegible] noch Anderes zur [illegible] vom Tode, nicht bloß [illegible] Stellen wird daher [illegible] angeknüpft, (vgl. [illegible] 27. 1 Petri 2, 25 [illegible] und Erbausstattung, letzteres [illegible] Geist. Act. 3, 19 f.; [illegible] der Bekehrung zugetheilt, [illegible] christlich Bekehrte und [illegible] 19.

[illegible] psychologische Stellung [illegible] Buße, theils den Begriff der [illegible]

[illegible] des Bekehrungsglaubens [illegible] zusammen in Recht- [illegible] bereits neben der Be- [illegible] zur Realität gelangt, [illegible] haben. Von ihrer [illegible] Rechtfertigung und [illegible] zu behandeln, vgl. Dogmatische [illegible] S. 567 ff. II. Aufl. [illegible] anschließend haben wir [illegible] zu bestimmen, namentlich

alſo zu ſehen, wie ihre Wirkung ſich anthropologiſch vermittelt und ausdrückt. Dazu iſt weſentlich nöthig, daß wir vor Allem

a) über den Begriff der Wiedergeburt uns ins Klare ſetzen. Gehen wir auf den Glauben zurück, der das Ganze bedingt und vermittelt von der ſubjectiven Seite aus, ſo iſt derſelbe im Stadium der Bekehrung zwar nur ein Aufnehmen und Empfangen, jedoch nicht einer bloßen Lehre oder gar nur einer geſchichtlichen Thatſache, ſondern in Folge des durch die μετανοια aufgenommenen und bewahrten Worts wird der Glaube nun ein Empfangen Gottes in Chriſto oder der Perſönlichkeit Chriſti. Joh. 14, 23. Eph. 3, 17.

Vermöge des Glaubens wird der Menſch in Chriſtus aufgenommen und Chriſtus mit der ihm immanenten göttlichen Liebe und Gerechtigkeit iſt im Menſchen. Joh. 15, 4; 17, 20 f. 23. 26. Das Evangelium iſt und wird dem Menſchen, indem es mit ihm zur Bekehrung kommt, nicht bloß als äußerliches Wort innerlich, als etwas ins Gedächtniß u. ſ. w. Aufgenommenes, ſondern als Kraft und Geiſt. 1 Theſſ. 1, 3. Gal. 3, 2. 2 Kor. 3, 16 f. Der göttliche Geiſt wirkt eben nicht mehr bloß von außen hinein in den Menſchen, ſondern wohnt demſelben inne. Röm. 8, 9. 1 Kor. 3, 16. Er bildet im Centrum ſeines perſönlichen Lebens, im Herzen (2 Kor. 1, 22) ein ſelbſtändiges Leben, das ſelbſt Geiſt iſt, ein dem göttlichen homogenes Geiſtesweſen, und damit tritt eben eine Neugeburt im Menſchen ein. Nach dieſer überſichtlichen Beſtimmung können wir nun

α) das Weſen der Wiedergeburt näher beſtimmen. Dieſe bezeichnet Johannes mit ἀνωθεν γεννηθηναι. Joh. 3, 3. 5 f. ἀνωθεν heißt nun aber nie: wiederum, auf's

neue, ſondern entweder wie Gal. 4, 9, wo ἀνωθεν von παλιν unterſchieden iſt, von vorn, ἐξ ἀρχης, oder im örtlichen Sinn: von oben, und in dieſem letztern Sinn iſt es durchaus gebraucht im Evangelium Johannis. Joh. 3, 7; 3, 31; 19, 11. 23, vgl. Jak. 1, 17; 3, 17. Daher ſteht parallel dem ἀνωθεν γεννηθηναι der Ausdruck: aus dem heiligen Geiſt, aus Gott, d. h. eben von oben geboren werden, während die Fleiſchesgeburt von unten her iſt. Joh. 3, 5 f. 8. Joh. 1, 13. Auf dieſelbe Sache geht die Bezeichnung μεταβαινειν ἐκ του θανατου εἰς την ζωην. Joh. 5, 24 mit 1 Joh. 3, 14, vgl. 5, 19. Bei Petrus I. 3, 23 wird der Begriff einer neuen Geburt bezeichnet durch ἀναγεγεννημενοι; bei Paulus gehört hierher: καινοτης ζωης (Röm. 6, 4), παλιγγενεσια. Tit. 3, 5. Vgl.: mit Chriſto und in Chriſto lebendig gemacht werden. Eph. 2, 5. Auch iſt noch zu vergleichen ἀποκυειν (Jak. 1, 18), und ζωογονειν την ψυχην. Luk. 17, 33. Der Ausdruck: aus Gott geboren beruht darauf, daß das göttliche Leben, indem es ſeinem Weſen nach Geiſt iſt, eben durch die Geburt aus dem Geiſt verperſönlicht wird im Menſchen. Der Menſch iſt damit geiſtige Perſon geworden im göttlichen Sinn, wie er durch die Geburt aus Fleiſch fleiſchliche Perſon wird im menſchlichen Sinn. Der Wiedergeborene wird daher bezeichnet als neuer Menſch und zwar als πνευματικος im Gegenſatz zum σαρκικος, ψυχικος. Es iſt dieſes neue Perſonleben jedoch nur ein anfängliches Leben, wie letzteres bei jeder Geburt der Fall iſt; daher nicht nur der Ausdruck τεκνον, ſondern auch βρεφος ἀρτιγεννητον, ein Kind, das erſt weiter wachſen und erſtarken muß, wie dies wieder nach jeder Geburt der Fall iſt. 1 Petri 2, 2. Wiedergeburt iſt alſo ihrem Weſen

nach eine neue Schöpfung (Gal. 6, 15), neue Lebensorganisation, eine auf Entwicklung angelegte Lebensanlage. Es wird sonach durch die Wiedergeburt nicht, wie man sich auszudrücken beliebt, bloß keimartig ein neues geistiges Leben gesetzt; nicht der bloße Keim zu einem neuen Menschen ist gelegt, wenn er ein aus Gott gezeugtes Kind Gottes heißt, ein πνευματικος, sondern ein neuer Mensch, die neue Persönlichkeit selbst wird ins Leben gesetzt, die aber als noch unentwickelt ausgebildet werden muß. Bestimmter ist die Wiedergeburt eine neue Personbildung nach dem göttlichen Lebenstypus (Eph. 4, 24), καινος ἀνθρωπος κατα θεον κτισθεις. Diese neue Persönlichkeit ist vom göttlichen Geist nicht durch eine bloß moralische Einwirkung und Umänderung gebildet, sondern durch Einzeugung eines dem Göttlichen homogenen Geistesweſens (Joh. 3, 6) und durch Empfängniß von Seiten des Menschen. Ueber den inneren Proceß folgt das Nähere unten. Der Sitz aber, wo das neue Personleben entsteht und besteht, ist das Herz, daher 1 Petri 3, 4: ὁ κρυπτος της καρδιας ἀνθρωπος. Als ein dem Herzen immanentes Geistesleben ist nun das neue Personleben vorerst ein inwendiges Centralleben, das mit seiner Geburt noch nicht die Peripherie des schon bestehenden, des alten Lebens durchdringt, es ist ein Centralleben, wie auch der Akt, durch den es auf Seiten des Menschen zu Stande kommt, die Bekehrung, ein centraler Herzensakt ist (siehe b). Mit der Wiedergeburt ist also das neue Personleben nicht im ganzen Umfang der Individualität fertig und ausgebildet, ob es gleich central im Centrum der Individualität implicite als ein Ganzes gesetzt ist, eben als neuer Mensch, nicht als bloßer Theil des

[illegible] Es [illegible] so vom Herzen aus [illegible] des schon be- [illegible] und außen, also einer An- [illegible] des neuen Personlebens [illegible] gesehenen Erscheinungs- [illegible] Eph. 4, 24 bei schon Wieder- [illegible] ἐνδυσάσθαι τὸν καινὸν [illegible] wird nach den [illegible]

[illegible] mit der Wieder- [illegible] nur anfangsweise [illegible] und so bedarf es [illegible] nicht nur in seiner [illegible] einer stetigen Füllung [illegible] ἐνδυναμοῦσθαι, und dies [illegible] Eph. 3, 16—19. 2 Kor. [illegible] Eph. 4, 23. Es handelt sich [illegible] eine Entwicklung des [illegible] und außen, [illegible] Diese Ent- [illegible] selbst — die [illegible] daß sie nur die [illegible] sondern indem die [illegible] neuen Person- [illegible] eine selbständige Entwicklung, [illegible] des neuen Personlebens in das [illegible] Erneuerung. Eph. 4, 23 f. [illegible] ἐνδυσάσθαι τὸν καινὸν [illegible] ἀπολιγγενεσία die [illegible] Diese Erneuerung vollzieht sich

nach innen als ἀναχαινωσις του νοος, nach außen als περιπατειν ἐν χαινοτητι ζωης. Röm. 12, 2; 6, 4. Kol. 3, 10. 12 ff. 1 Petri 1, 14 f. Ueber die Stelle 2 Kor. 5, 17 ſiehe unter b. Dagegen wird die Wiedergeburt bei Gläubigen immer in der Aoriſtform erwähnt, ohne je als etwas noch ferner Geſchehendes aufzutreten, nachdem ſie geſchehen iſt. Vgl. 1 Petri 1, 3. 23; 2, 2. Jak. 1, 18. Eph. 2, 10; 4, 24. Es wird Alles noch klarer ſich herausſtellen, wenn wir

β) die pſychologiſche Geneſis der Wiedergeburt auf Grund des Bisherigen näher zerlegen. Die Wiedergeburt iſt kein momentan oder magiſch ſich vollziehender Akt, ſondern ſie wird ſucceſſiv vorbereitet und eingeleitet, und zwar göttlicherſeits durch Berufung mit ihrer geiſtigen Einwirkung. Das (berufende) Wort iſt der Same der Zeugung, menſchlicherſeits durch Empfängniß des Wortes in dem bewußten freithätigen Akte der Buße und Bekehrung. Hiebei kommt es bis zum perſönlichen Vereinigungsakt mit der Perſon des Herrn. In dieſer Vereinigung erfolgt ſeiner Zeit die Einzeugung des Geiſtes von Seiten des Herrn und die Empfängniß ſeines Geiſtes von Seiten des Menſchen. Es geſchieht dies innerhalb des Herzens, in welchem ſich Gewiſſen und Vernunftleben durch den Glauben vereinigt zur Empfängniß des neuen Geiſtes. Act. 15, 7—9 (die Heiden hörten das Evangelium und glaubten; und Gott gab ihnen den heiligen Geiſt, d. h. er wurde ihre innere Begabung). Dadurch erfolgt nicht nur eine Kräftigung des im Menſchen ſchon vorhandenen Geiſtes, ſondern der dem Menſchen bis dahin fremde Geiſt, der Geiſt Gottes und Chriſti kommt in dem Menſchen zu wohnen

(Röm. 8, 9), ſo daß nun göttlicher Geiſt als dem Menſchen eigener Geiſt in ihm exiſtirt, ib. V. 16 πνευμα ἡμων. Der ſo dem Menſchen eingezeugte, ihm eigenthümlich gewordene Geiſt wird aber nicht ſelbſt des Menſchen Seele, ſo wenig als der Leib Seele iſt; andererſeits iſt der neue Geiſt nicht eine bloße neue Eigenſchaft der Seele, ſondern der neue Geiſt iſt wie Seele und Leib etwas weſenhaft Selbſtändiges, das ſich mit der Seele in ihrem urſprünglich geiſtigen Weſen verbindet und ein entſprechendes neues Leben in ihr hervorbringt, daher der Ausdruck ζωογονειν την ψυχην. Es iſt eine aus Gottes Geiſt mitgetheilte ſelbſtändige Lebensſubſtanz und Kraft, die ſich eben als Geiſt mit der geiſtigen Innenſeite der Seele organiſch zuſammenſchließt, wie der Leib zuſammengeſchloſſen iſt mit der ſinnenhaften Außenſeite der Seele. Indem nun ſo eben unter den bewußten freithätigen Akten der μετανοια und ἐπιστροφη keine bloß partielle Berührung zwiſchen Gottes Geiſt und dem Menſchen, keine bloße Verbindung mit dieſer oder jener Seite der Functionen des Seelenlebens, ſondern eine organiſche Vereinigung der göttlichen Geiſtesſubſtanz mit dem Menſchen im Grunde ſeines der Seele anerſchaffenen geiſtigen Weſens vollzogen iſt, iſt es zur Geburt eines neuen, innern Menſchen gekommen. Es iſt weder der aus Gott eingezeugte Geiſt für ſich, noch die Seele für ſich, was den neuen inneren Menſchen darſtellt, das neue Perſonleben, ſondern die mit dem Geiſt perſönlich vereinte Seele; denn die Seele iſt eben Träger und Band des ganzen Perſonlebens, des leiblichen und des geiſtigen. Ebenſo iſt es auch nicht der Leib, der für ſich den äußern Menſchen bildet, ſondern dies iſt ebenfalls die Seele in ihrer perſönlichen

Geeintheit mit dem Leib nach außen, in ihrem bewußten Sinnenleben oder Peripherieleben. Und wie ferner die eigenthümliche Lebendigkeit und Thätigkeit des Außenmenschen fleischlich ist im Sinn der Welt, so ist bei den Wiedergebornen die eigenthümliche Lebendigkeit und Thätigkeit des innern Menschen geistlich im Sinne Gottes.

Es ist also durch die Wiedergeburt keine neue Seele dem Menschen eingeschaffen, sondern der Seele ist ein neuer Geist eingeschaffen; es ist keine neue Beseelung des Menschen, sondern neue Begeistung innerhalb seiner Seele. Es ist also auch noch viel weniger eine bloße Aenderung im νους der Seele, in der Gesinnung ein bloßes μετανοειν vorgegangen, dies geht der neuen Begeistung voran. Es geht vielmehr im eigenen natürlichen Lebenszustand der Seele eine substanzielle, nicht bloß moralische Veränderung vor. In der natürlichen Seele existirt nämlich das Geistige nur noch in der Potenz der συνειδησις und des νους in der Seele, als Idee und verpflichtende Macht, als Vernunftform und Vernunftnorm, nicht aber als πνευμα, als selbständige Substanz und Kraft aus Gott, nicht als ζωη und δυναμις. Wird nun aber das lebendigmachende Geistesprincip aus Gott, das πνευμα ζωοποιουν dem Herzen, dem focus des Seelenlebens eingesenkt im Bekehrungsglauben, also im persönlichen Zusammenschluß mit der Person Christi, so wird die dem wahren, dem göttlichen Leben abgestorbene Seele lebendig gezeugt (Luc. 17,33), sie wird in ein selbständiges Leben in Gott erhoben, indem sie den göttlichen Geist, den übersinnlichen Lebensgeist wieder als Lebenssubstanz und als bestimmendes Kraftprincip in sich selbst empfängt. Damit ist die Seele neu organisirt, ist

befähigt, den geistigen Lebensschatz Gottes in Christo fortan nun selbstthätig in sich aufzunehmen und ihn zum persönlichen Eigenthum zu verarbeiten in Erkenntniß, Gesinnung und Handlung. 1 Kor. 2, 14. 16. Joh. 1, 16 mit 12. Röm. 8, 1 ff. Gal. 5, 22. 25. Siehe das Nähere unten.

Allen aber, die wiedergeboren werden, wird als Individuen Geist nur zugetheilt in individuellem Maß, in relativer Beschränktheit, daher der genauere Ausdruck für die Geistesmittheilung: 1 Joh. 3, 24; 4, 13, aus seinem Geist ist uns gegeben; oder Hebr. 2, 4: μερισμοι πνευματος, Vertheilung des Geistes. Eben durch die Selbstvertheilung des Geistes in die Einzelnen (1 Kor. 12, 11) entstehen die neuen individuellen Geister, die nur individuelle Gaben in sich haben, nur μερισμους πν., διαιρεση πν. haben, und auch die Gesammtheit dieser individuellen Geister macht nicht den Gesammtgeist aus als den absoluten Gottesgeist. Die Begeistung kommt dem Ganzen wie dem Einzelnen nur als ἀπαρχη zu (Röm. 8, 23), als ἀῤῥαβων (2 Kor. 1, 22), als Anfang und Unterpfand der zukünftigen πληρωσις, worin eben zugleich auch liegt, daß Jeder von seinem eigenthümlichen Maß aus ins Ganze des göttlichen Geisteslebens hineinstreben soll, ins πληρουσθαι, wie es in Christus realisirt ist. Eph. 3, 14 ff.; 4, 13.*)

*) So bedürfen auch die neuen individuellen Geister sowohl einzeln als in ihrer Gesammtheit vor allem des stetigen Lebenszuflusses aus dem selbständigen göttlichen Geistesprincip und aus dessen Organ, dem göttlichen Geisteswort, und darauf hin erst findet gegenseitige Ergänzung und Weiterübung statt durch geistige Gemeinschaft mit Geistesgenossen. 1 Kor. 12, 24 f.; 14, 1. 3. 19 f. 29. Kol. 3, 16. Sonach bleibt immer vollere Entwicklung im Geist, fortschreitende Aneignung des neuen Lebenstypus das für die Geistesgemeinde im Einzelnen und Ganzen geltende Gesetz. Vgl. Biblische Seelenlehre, §§ 8. 13. 18, 2. 21, 3.

Nachdem wir das Weſen der Wiedergeburt (α) und ihre pſychologiſche Entwickelung (β) dargeſtellt haben, zerlegen wir noch

γ) das pſychologiſche Erzeugniß der Wiedergeburt, die Frucht der Wiedergeburt und den durch ſie geſetzten Lebenszuſtand. (Zur Ergänzung vgl. § 31 des Leitfadens.)

Act. 15 wird an den Empfang des heiligen Geiſtes (V. 8) die Herzensreinigung (V. 9) geknüpft. 1 Kor. 6, 11 wird in Verbindung mit Abwaſchen d. h. eben mit Reinigung und mit Heiligung auch die nachfolgende Rechtfertigung als im Geiſte Gottes erfolgt genannt. Ebenſo iſt Tit. 3, 5—7 die Wiedergeburt als die unabhängig von Werken erfolgte Rettung bezeichnet, wodurch eben das δικαιωθηναι τῃ χαριτι zuſtande gebracht ſei, d. h. alſo die Rechtfertigung bewirkt wurde. Vermöge dieſer Verbindungen erſcheint nicht nur Reinigung oder Heiligung, ſondern eben auch die neuteſtamentliche Rechtfertigung als eine Wirkung der Wiedergeburt, d. h. als eine Wirkung, welche in der Kraft des wiedergebärenden Geiſtes Gottes erfolgt, und zwar ſo, daß ſie von der Abwaſchung oder Reinigung und von der Heiligung nicht zu trennen iſt. In der Abwaſchung oder Reinigung liegt die negative Beziehung auf die anhaftende Sünde, in der Heiligung die poſitive zur Vereinigung mit Gott als dem Heiligen, während die angeſchloſſene Rechtfertigung beides in ſich zuſammenfaßt in ſpecieller Beziehung zum Geſetz. Gewöhnlich nun wird die Rechtfertigung nicht als innere Wirkung der Wiedergeburt gefaßt, ſondern als bloß juridiſcher Akt außerhalb des Menſchen und wird als ſolcher allen weitern Gnadenwirkungen voran-geſtellt. In letzterem liegt eine relative Wahrheit. Ehe nämlich der Menſch irgend eine innere Mittheilung der Gnade zu eigen

empfängt, ſetzt dies allerdings ſchon voraus, daß er nicht mehr als Sünder vor Gott gilt, ſondern als einer, der an dem Gnadenbeſitz ein Recht zugetheilt erhalten hat. Für die theoretiſche Begriffsanalyſe mag nun dieſe Rechtszutheilung beſonders fixirt werden eben als judicieller Akt, als Urtheil, als Gerechterklärung, aber keineswegs als juridiſch-judicieller Akt, als richterliches Urtheil, und nicht als ein der neuteſtamentlichen Rechtfertigung genügender Begriff. — Jene Rechtszutheilung oder Gerechterklärung erfolgt an den Glauben von der Gnade aus, nicht vom Geſetz aus, alſo nicht juridiſch. Vom Geſetz aus müſſen die Werke und ſo auch die Sünden als ſolche zugerechnet werden; von der Gnade aus werden dieſelben nicht zugerechnet, ſondern, wie die Schrift ſich ausdrückt, der Glaube wird dem Menſchen zugerechnet als Gerechtigkeit. Damit erhält der Menſch eben auf Grund der Gnade, nicht des Geſetzes, ein Recht an die Gnade, d. h. ein Gnadenrecht, nicht ein geſetzliches Recht; dies darum, weil der Glaube eben dasjenige perſönliche Verhalten des Menſchen iſt, wodurch er erfüllt, was die Gnade fordert. Es iſt alſo der Glaube das der Gnade als ſolcher entſprechende ethiſche Verhalten, wodurch der Menſch im Unterſchied von den Nichtgläubigen, welche ſich dadurch der Gnade unwürdig machen, der Gnade ſich würdig macht (Matth. 10, 11. 13. 37 f.; 22, 8. Act. 13, 46), wenn ſchon ſein Thun dieſelbe nicht verdient. Würdig ſein und verdienen iſt nicht identiſch. Verdienen iſt etwas als rechtliches Aequivalent der Leiſtung bekommen, als ſchuldigen Lohn; würdig oder unwürdig wird man auch gegenüber einer Gnade, je nachdem man das iſt oder erfüllt, wovon die Gnade ſich abhängig macht z. B. bei der Begnadigung von

Verbrechern unter der Bedingung der reuigen Bitte. Die Frage nach würdig oder unwürdig geht von einem ethiſchen Geſichtspunkt aus, ſich bemeſſend nach moraliſchen Rückſichten; dagegen die Frage: was iſt verdient oder nicht verdient? bemißt ſich nach geſetzlichen Rechtserwägungen, und geht von einem juridiſchen Geſichtspunkt aus, der durch keine Rückſicht auf ein fremdes Verdienſt rechtlich beſeitigt werden kann. Indem alſo der Glaube als Gerechtigkeit dem Menſchen angerechnet wird, wird demſelben die Gnade rechtlich zuerkannt durch einen ethiſch-judiciellen Akt, nicht durch einen juridiſch-judiciellen, nicht durch einen forenſiſchen Akt.*) Dieſer göttliche Rechtsbeſchluß, die Zurechnung des Glaubens als Gerechtigkeit ſetzt ſich nun aber eben als δικαιουν in Vollziehung im Menſchen ſelbſt: indem dem Menſchen ſein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wird, theilt ſich ihm die Gnade auch zu eigen mit ihrer eigenen göttlichen Gerechtigkeit, wie ſie in Chriſto perſonificirt iſt durch die Verſöhnung.

*) Anmerkung darüber, wie der abſtract-juriſtiſche Zurechnungsbegriff auch ſchon die Auffaſſung der Verſöhnung gegenüber der bibliſchen abſchwächt.

In der bibliſchen Verſöhnung wird die Sünde nicht als Schuld nur behandelt, als äußerliche Geſetzes- oder Rechtsverletzung juridiſch abgemacht mit äußerer Verurtheilung und Beſtrafung, ſondern die Sünde als Sünde, als ethiſche Beſchaffenheit der ſarkiſchen Natur (Röm. 8, 3) wird gerichtet, und dies dadurch, daß ſie dem Tod als ihrer ethiſchen Frucht, als ihrem inneren Erzeugniß übergeben wird (Röm. 6, 23. 21), nicht iſt der Tod nur durch einen Rechtsſpruch als gerichtliche Büßung der ſchuldigen Menſchheit auferlegt. So wird auch Chriſtus nicht nur juridiſch als ſtellvertretender Träger der menſchlichen Schuld angeſehen und behandelt, ſondern naturhaft als σαρξ γενομενος ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας iſt er Stellvertreter der Menſchen und Träger der menſchlichen d. h. der ſarkiſchen Sünde; andrerſeits iſt es ebenſo die ethiſche Beſchaffenheit der Perſon und Selbſtopferung Chriſti, wodurch er zur Sühnung der Sünde wird. Hebr. 9, 14.

Der Menſch kommt zu einem Beſitz der δικαιοσυνη, er wird ein ἐχων την ἐκ θεου δικαιοσυνην ἐπι την πιστιν. Phil. 3, 9. Wie nun nach bibliſcher Anſchauung das Gericht der Sünde auf einem inneren realen Zuſammenhang zwiſchen Sünde und Tod beruht, indem in jener als ethiſcher Beſchaffenheit eine tödtende Kraft liegt und die Verſöhnung ebenfalls auf dem inneren realen Zuſammenhang zwiſchen Chriſti Gerechtigkeit und der Sünde beruht, indem in jener als ethiſcher Beſchaffenheit eine von der Sünde und ihrem Tod löſende, eine befreiende Kraft liegt, ſo auch die Rechtfertigung ſetzt einen realen inneren Zuſammenhang zwiſchen der Gerechtigkeit Chriſti als Verſöhners und des Menſchen Glaube — das Evangelium, das zwiſchen beiden vermittelt, wirkt als göttliche Kraft. Röm. 1, 16; 1 Kor. 1, 18, 21. So iſt die rechtfertigende Gnade ſelbſt keine bloß äußerliche Rechtserklärung auf juridiſcher Rechtsgrundlage eines fremden Verdienſtes — was gerade eine unjuridiſche Grundlage wäre; denn dies widerſpricht allem göttlichen und menſchlichen Jus —; ſondern auf der ethiſchen Rechtsgrundlage der ethiſch-richterlichen Verſöhnung und des dieſelbe ſich aneignenden Glaubens ſetzt die Gnadenrechtfertigung real den Menſchen in ihre realen Rechte ein, d. h. in ihre Güter. Es iſt ein transeunter Akt, ein begabender, wie es Röm. 5, 15 ausdrückt. Es iſt ein περισσευειν, ein Ueberfließen der χαρις und ihrer δωρεα in den Menſchen oder V. 17 von der ſubjectiven Seite ein την περισσειαν της χαριτος και της δωρεας της δικαιοσυνης λαμβανειν. Nur dadurch, daß ſich die rechtliche Zuerkennung des Gnadenbeſitzes in Anerkennung des Glaubens als Gerechtigkeit verbindet mit der innerlich begabenden Zutheilung der in Chriſto perſonificirten Gerechtigkeit,

nicht mit einer bloßen Zurechnung ſeines abſtract gefaßten Verdienſtes, kurz durch die δωρεα της δικαιοσυνης bildet ſich die neuteſtamentliche Rechtfertigung als wirkliche, reale Begnadigung und Begnadung des Sünders, als Verſetzung aus dem κατακριμα heraus in den Gnadenſtand. Auch das κατακριμα, welches auf dem Menſchen ſchon liegt, iſt kein bloßes, abſtractes Strafurtheil Gottes oder bloße Declaration, bloße Schuld- und Straferklärung, ſondern mit dem Abfall des Menſchen iſt die Verurtheilung effectiv geworden im Sündenſtand und Todesſtand des Menſchen. Das κατακριμα, die Verurtheilung der Sünde, beſteht als Zuſtand des Verurtheiltſeins, als das im ethiſchen Zuſammenhang begründete, reelle Weltübel, als die reale Todesfrucht der Sünde d. h. eben als das in ihrem innern Weſen begründete, real daraus erzeugte Produkt. Daher heißt es: durch die Sünde iſt der Tod gekommen, nicht bloß wegen der Sünde. Der Tod iſt nicht an ein bloßes Geſetzesſtatut angehängt als Strafdecret. Ebenſo nicht wegen des Glaubens nur wird ein Strafdecret umgewandelt in ein Gerechtigkeitsdecret, ſondern der ethiſch-rechtlichen Todes-Beſtimmung, dem κατακριμα, was den reellen Todesſtand ſetzt, tritt durch den Glauben gegenüber die ethiſch-rechtliche Lebensbeſtimmung, δικαιωσις ζωης, was ebenſo reell einen neuen Lebensſtand ſetzt und ſo das κατακριμα aufhebt, aus dem Sündentod rettet. Dieſe Gnadenrettung findet ſtatt durch eine Belebung, deren Wirkung eben die Wiedergeburt iſt. Eph. 2, 5 wird die Gnadenrettung eben in die Belebung in der Gemeinſchaft Chriſti geſetzt. Entweder iſt alſo die Rechtfertigung noch keine Rettung durch die Gnade, kein rettender Akt, ſie hat nicht die ſeligmachende Wirkung, die man ihr beilegt, es muß vielmehr dafür noch

ein anderer Akt hinzukommen, oder wenn dies nicht gilt, ist die Rechtfertigung ein belebender Akt, kein bloß judicieller. Das neue Testament kennt keine Gerechtfertigten, die nur für berechtigt zum Leben erklärt wären, persönlich aber noch todt in Sünden, noch keine σωθεντες wären. Indem die Gnade mit ihrem σωτηριον in das Herz eingeht als neues, wiedergebärendes Leben, rechtfertigt sie eben dadurch, daß sie als eine reinigende und heiligende Gotteskraft sich wirksam macht im Gewissen und Vernunftleben. 1 Kor. 6, 11, vgl. Tit. 1, 15: im alten Zustand ist νους und συνειδησις verunreinigt und bedarf der Reinigung. Diese Wirkung im Gewissen und im Vernunftleben ist eine doppelseitige, aber in sich selbst einheitliche, gleichzeitige, wie ja Gewissen und Vernunft nur zwei Seiten des einen Herzlebens sind. — Bestimmen wir nun näher

א) die Wirkung der neutestamentlichen d. h. der wiedergebärenden Rechtfertigung im Gewissen.

Das Gewissen zerlegt sich in eine gesetzgebende Thätigkeit als seine Erstwirkung und auf Grund derselben in eine zurechnende als richterliche Nachwirkung. Es ist das göttliche Gesetz, welches in dieser doppelten Thätigkeit sich im Gewissen ausdrückt und in den νους hinein eindrückt, und eben auf das Gesetz bezieht sich schon dem Ausdruck nach die Rechtfertigung zunächst.

Indem nun die Rechtfertigung erfolgt durch Buße und Bekehrung mit Wiedergeburt im Glauben, wird das göttliche Gesetz im menschlichen Herzen aufgerichtet und zwar als lebendigmachendes (Röm. 3, 31. Hebr. 8, 10 ff. Gal. 3, 21), so daß das Gewissensgesetz nicht mehr todter oder tödtender Buchstabe, verdammendes Gesetz für den Menschen ist.

2 Kor. 3, 6—9. Dort iſt die διακονια της δικαιοσυνης, alſo eben die δικαιωσις hergeleitet aus dem πνευμα ζωοποιουν des neuen Teſtamentes, wie die διακονια της κατακρισεως hergeleitet iſt aus dem tödtenden γραμμα des alten Teſtamentes. Der Geiſt des Lebens Jeſu wird dem Herzen immanentes Geſetz — dies iſt die neue Bundesgeſetzgebung. Damit iſt das Fundament aller Gerechtigkeit gelegt, nicht aber die Gerechtigkeit als virtus eingegoſſen. Das Geſetz Gottes ſteht bei den gläubigen Menſchen in innerer Lebenskraft, und ſo iſt auch die geſetzgebende Energie des Gewiſſens umgebildet in lebendige Theonomie. Nämlich das göttliche Geſetz iſt dem Menſchen nun innerlich als heiliger Geiſtestrieb und Kraft, nicht mehr als bloßes Pflichtgeſetz, als bloß ſittliche Forderung wie ſchon im natürlichen Gewiſſen.

Indem nun ſo die geſetzgebende Thätigkeit des Gewiſſens geiſtig belebt und gekräftigt iſt, der Menſch real geeinigt iſt mit dem göttlichen Geſetz, tritt auch in der zurechnenden Thätigkeit des Gewiſſens die Kraft des neuen Lebens hervor. Hebr. 10, 16—22. Hier wird eben auf Grund der innern Geſetzgebung (V. 16) die Vergebung (V. 17) hervorgehoben als etwas Continuirliches (οὐ μη μνησθησομαι ἐτι), und ſo (V. 19 ff.) das Freiſein vom böſen Gewiſſen, die freudige Verbundenheit mit Gott begründet. Schon bei der Zurechnung des Glaubens als Gerechtigkeit wird die vorhandene Sünde nicht zugerechnet, ſondern vergeben. Röm. 4, 5—8. Mit der innern Bundesaufrichtung, welche eben daran ſich anſchließt, geht die vergebende Gnade aber mit dem Menſchen auch für die noch nachkommenden Sünden ein dauerndes Verhältniß ein, ſofern eben das neue Geiſtesgeſetz ſeine innere Kraft für den Menſchen behält. Vgl. Röm. 8, 1. Herz und

Sinn des Menſchen bleibt in Folge der geiſtigen Verinnerlichung des göttlichen Geſetzes auch den Sünden gegenüber dem Geſetz zugethan, erneuert daſſelbe in ſich durch den Glauben und macht es ſelbſtthätig gegen die Sünden geltend. Es tritt daher nicht ein Zurückfallen unter die κατακρισις ein, ſondern die zuverſichtliche Zueignung der Verſöhnung bleibt dem Menſchen offen. 1 Joh. 1, 7; 2, 1. Das perſönliche Friedensverhältniß eines guten Gewiſſens tritt an die Stelle der Verurtheilung. Vgl. Röm. 8, 6.

Dieſer ganze geiſtige Vorgang iſt nun aber von Seiten Gottes nicht unvermittelt; es iſt nicht ein transcendenter Spruch Gottes, welcher den Menſchen rechtfertigt. Vielmehr das göttliche Geiſteswort der Verſöhnung, das Evangelium iſt es, welches Kraft und Leben wird im Herzen. Röm. 1, 16 f. 1 Theſſ. 1, 5. Sein Verſöhnungswort iſt der Gottesſpruch, der nun im Gewiſſen wirkt, nicht als bloßer Buchſtabenſpruch, ſondern als göttlicher Geiſtes- und Lebensſpruch. Innerhalb deſſelben geſetzgebenden und richterlichen Forums, in welchem ſich der Menſch verurtheilt weiß, nicht bloß declarativ durch eine äußere Schuldigerklärung mit Strafbedrohung, ſondern mit tödtender Kraft durch göttlichen Kraftſpruch, durch den dem Herzen immanenten Geſetzesſpruch, innerhalb deſſelben Forums, nämlich im Gewiſſen, iſt er jetzt und wird er immer wieder mit belebender Kraft gerechtfertigt, indem das Evangelium als göttlicher Kraftſpruch dem Herzen immanent wird mit ſeinem Geiſtesgeſetz und Geiſtesfrieden. Die göttliche Declaration iſt eben das, daß das göttliche Verſöhnungswort, die objective Declaration der rettenden Gnade, geiſtiges Kraftzeugniß wird im Gewiſſen mit geſetzgebender und vom Geſetzesgericht befreiender Energie zugleich.

Ehe dieſe Geiſtesdeclaration (nicht bloße Verbal-Declaration) im Gewiſſen erfolgt, iſt der Menſch erſt noch im Suchen und Verlangen nach dem Heil in Chriſto begriffen, wenn er dieſem einmal zugewandt iſt; und indem er dies bleibt, darf er auch die neue Bundesrechtfertigung ſicher von Gott erwarten, dies auf keine bloße äußere Verheißung hin, ſondern auf Gottes factiſche Verſöhnungsgnade in Chriſto hin, wie ſie im Evangelium entgegengebracht wird.

Betrachten wir nun auch

2) die Wirkung der neuteſtamentlichen, der wiedergebärenden Rechtfertigung im Vernunftleben, im νους. Der νους ſelbſt wird durch die im Herzen erfolgende Wiedergeburt Sitz und Organ des neuen Lebens wie das Gewiſſen. Indem der νους im Bunde mit dem Gewiſſen durch ſeine μετανοια den ganzen Bekehrungsproceß vermittelt und ſo dem Heiligen und dem Heil in Chriſto offen geworden iſt und zugewandt, wird er in der Herzensreinigung, die unter dem Empfang des Geiſtes vor ſich geht, ſelbſt Sitz und Organ des Geiſtes. Daher Eph. 4, 23 der Ausdruck πνευμα του νοος ὑμων (nicht mehr bloß νομος του νοος wie Röm. 7); vgl. 1 Kor. 2, 16: νουν Χριστου ἐχομεν, und der νους Χριστου iſt pneumatiſch. Der νους iſt alſo nun vom Geiſtigen, vom Göttlichen nicht mehr bloß ideal oder bloß formal und normal in Anſpruch genommen und nur in dieſer Art daran gebunden, ſondern er iſt von neuer, geiſtiger Subſtanz belebt und geiſtig organiſirt, und ſo kann der Menſch auch das ſubſtantielle Weſen des Geiſtes, τα του πνευματος του θεου (1 Kor. 2, 14), τα πνευματικα, τα ἐπουρανια nun ſich aneignen durch ſelbſtändige Reception und Reproduction in Erkenntniß, Geſinnung und Wandel,

ſtatt nur kraft- und lebloſe Ideen und Intentionen in Bezug auf das Göttliche und Geiſtige ſich zu formiren. Durch die Mittheilung des Geiſtes geht bei dem Menſchen nicht nur eine Oeffnung der Augen vor ſich, was ſchon durch die Berufung geſchieht, nicht eine bloße Erſchließung des innern Erkenntnißſinnes für das Göttliche, für die überſinnliche Wahrheit, ſondern (Eph. 1, 18) der innere Erkenntnißſinn (ὀφθαλμοι της καρδιας) wird ſelbſt erleuchtet, d. h. vom Licht durchdrungen als von etwas ihm Immanenten; er hat Lichtſubſtanz aus dem göttlichen Geiſt, hat die überſinnliche Wahrheit als Realität mit ihrer reinigenden und belebenden Kraft in ſich. Aber „Licht" bezieht ſich nun allerdings nicht bloß auf die Erkenntnißſeite, ſondern auf das ganze Geiſtesleben, auch auf Geſinnung und Handeln; aus ihm erzeugt ſich nach Eph. 5, 9 nicht nur Wahrheit und Weisheit, ſondern auch ἀγαθωσυνη und δικαιοσυνη. Die angeeignete Wahrheit wirkt nämlich mit ihrem Licht auch ethiſch befreiend, wirkt mit heiligender Kraft. Joh. 8, 32; 17, 17. 19. Dies iſt nicht mehr bloß Durchbildung des Geiſtes und ſeiner Wahrheit im Erkennen oder die Erleuchtung nur im intellectuellen Sinn, ſondern es iſt Verklärung, δοξαζειν. 2 Kor. 3, 17 f. Dieſe befaßt die ganze Vergeiſtigung des Menſchen oder die Umgeſtaltung in die δοξα, in das Lichtweſen des Herrn bis zum σωμα πνευματικον, σωμα της δοξης hinaus. 2 Kor. 3, 18.

Es erübrigt nun noch,

b) daß wir die bibliſchen Bezeichnungen für die Hauptakte der Neubildung des chriſtlichen Lebens, Rechtfertigung, Heiligung, Verklärung zuſammenſtellen, um ſo die ethiſche Terminologie des Chriſtenthums anſchließend an

die Schriftsprache uns zu sichern. (Siehe Leitfaden § 31. S. 198—203).

Alle drei Akte, Rechtfertigung, Heiligung und Verklärung involviren nicht je einen abgesonderten Einzel-Akt oder eine Einzelwirkung der Gnade, sondern in jedem Akt liegt die einheitliche Centralbeziehung zur Gnade, zu dem Leben, welches in Christo eben einheitlich besteht als Gerechtigkeit, Heiligkeit und δοξα des Sohnes Gottes, daher es auch mit Christo dem Glauben einheitlich zu Theil wird, nicht abschnittweise. Jeder der drei Akte für sich kann daher auch das Ganze bezeichnen; so δικαιουν Röm. 3, 24. 26; 4, 5; 5, 1 f. 5, aber auch ἁγιαζειν Joh. 17, 19, vgl. 22, ebenso δοξαζειν, vgl. 2 Kor. 3, 18 mit 8 f. Ebenso involviren die drei Akte die einheitliche Centralbeziehung im Gegensatz zur Sünde. In der Heiligung und Verherrlichung bezieht sich die Lebenswirkung Christi auf die Sünde, sofern sie die Menschennatur entheiligt und entwürdigt, d. h. den göttlichen Lebensgehalt in seiner Eingestaltung als das Heilige und in seiner Ausgestaltung als δοξα im Menschen aufgehoben und verkehrt hat ins profane Leben der Eitelkeit. Sofern aber die Sünde in ihrer profanirenden Entwürdigung der Menschennatur zugleich Entkräftung und Verletzung des Gesetzes ist, Zerstörung der gerechten Lebensordnung Gottes, ἀνομια ist, begegnet ihr die Rechtfertigung, indem diese als rettende oder heilbringende Gerechtigkeit Gottes in Gewissen und Vernunftleben das Gesetz neu aufrichtet mit belebender Kraft. Vgl. bei a) α) und β).

Alle diese Akte, Rechtfertigung, Verklärung, Heiligung sind nun in der Schrift in zweifacher Form dargestellt: einerseits als etwas, was mit einem Male gesetzt ist, nämlich

principiell im Centrum des Menſchen, im Herzen, andererſeits als etwas Fortlaufendes oder als etwas, was von dem mit einem Mal geſetzten Centralanfang aus erſt zu entwickeln iſt in die ganze Peripherie des Lebens, und zu ſeinem vollen Begriff zu bringen iſt. So ſtellt die Schrift einerſeits die Heiligung und die Verklärung nicht als etwas bloß Zukünftiges für die Gläubigen dar, ſondern ſie faßt die Gläubigen als bereits ἡγιασμενοι, ἁγιοι (1 Kor. 1, 2. Ebr. 3, 1), als bereits φως, τεκνα φωτος (Eph. 5, 8), oder τουτους και ἐδοξασεν. Röm. 8, 30, vgl. Joh. 17, 22. Andererſeits die Rechtfertigung gilt der Schrift nicht als etwas bei den Gläubigen ein für alle Mal Geſchehenes, als Fertiges, ſondern indem auch die Gerechtfertigten einem immer fortdauernden Sündenhang und immer wiederkehrenden ſpeciellen Sünden, einer widergeſetzlichen Natur und widergeſetzlichen Akten ſich noch gegenüber befinden, haben ſie eben von der Centralrechtfertigung aus ſpecielle Rechtfertigung fort und fort zu ſuchen durch erneuertes Ergreifen der Gerechtigkeit Gottes in Chriſto, und haben die Vollendung der Rechtfertigung zu erwarten. Röm. 8, 33, vgl. 1 Joh. 1, 9—2, 1. Gal. 2, 17; 5, 4 und 5. 2 Tim. 4, 8. Röm. 5, 19; 2, 13. 1 Kor. 4, 4 f.*) So erſcheint alſo die Rechtfertigung, auch

*) Röm. 8, 33 heißt Gott gegenüber den Auserwählten, alſo ſchon Gerechtfertigten, in Bezug auf die noch möglichen Anklagen gegen ſie, in Bezug auf ihre noch möglichen Sünden ὁ δικαιων nicht ὁ δικαιωσας. Es iſt alſo ein fortlaufendes δικαιουν behauptet, nicht ein ein für allemal geſchehenes. Gal. 2, 17 ſubſumirt Paulus unter ζητουντες δικαιωθηναι ſich und Petrus, obgleich ſie ſchon Gerechtfertigte im Ganzen ſind. S. d. oben a. St. — Es genügt nicht, einen Begriff aufzuſtellen, der ſich mit einzelnen Schriftworten vereinigen läßt, ſondern es iſt ein Begriff zu ſuchen, unter den ſich alle Stellen ohne Gewaltthat ſubſumiren laſſen.

nachdem ſie ſchon eingetreten iſt, zwar nicht als etwas in ſich ſelbſt Mangelhaftes und Unzureichendes, daß irgend etwas Anderes noch nachzutragen wäre, vielmehr principiell iſt mit ihrem Eintritt das Ganze der neuen Gerechtigkeit geſetzt, ſie iſt als centraler Anfang geſetzt; aber eben deshalb iſt ſie immer noch etwas im Subject Unvollendetes, iſt noch Gegenſtand fortwährenden Strebens und der Hoffnung, wie dies dieſſeits die Erleuchtung, die Heiligung und überhaupt alles Chriſtliche iſt.

Alle drei Akte ſtehen denn auch in einem coordinirten Verhältniß zu einander, nicht in einem ſucceſſiven. Iſt einmal die Berufung durch Wort und Geiſt des Evangeliums im Glauben zur Kraft geworden, ſo bilden jene Akte von einem gemeinſchaftlichen Princip aus, von dem neuen Lebensanfang der Wiedergeburt aus, einen gemeinſam fortlaufenden Proceß im Menſchen; ſie treten nicht chronologiſch außer einander und nacheinander auf, ſondern ſind einander immanente Akte, in welchen die eine göttliche Geiſtesthätigkeit, das in ſich eine Gnadenweſen Jeſu Chriſti nach ſeinen Hauptbeziehungen im wiedergeborenen Menſchen ſich verwirklicht. Es erſcheint dieſes Gnadenleben wohl in dreifacher Form als Gerechtigkeit, Heiligkeit und δοξα, beſteht aber in Chriſtus einheitlich und theilt ſich einheitlich mit im Gegenſatz zu der Sünde als Ungerechtigkeit, als Entheiligung, und als Entwürdigung der Menſchennatur. Das Ganze aber in ſeiner Anlage und Entwicklung bleibt abhängig vom Glauben und von der in den Glauben eingehenden Geiſtesenergie des göttlichen Wortes.

Es bleibt noch übrig,

c) innerhalb dieſes Kreiſes auch der Erneuerung im Verhältniß zur Wiedergeburt ihre Stellung und Bedeutung abzugrenzen.

Die Erneuerung bezeichnet das, worin die Rechtfertigung, Heiligung, Verklärung nicht als Anlage, ſondern als Entwickelung des chriſtlichen Lebens ihre ſtetige ſubjective Vermittlung und Bethätigung erhält, während daſſelbe in der Wiedergeburt als Anlage des neuen Lebens ſeinen ſubjectiven Anfang hat. Bei der Wiedergeburt verhält ſich das Subject gemäß der Natur des Anfangs mehr paſſiv oder genauer geſagt: in receptiver Glaubensthätigkeit, aber keineswegs in Unthätigkeit, denn der Glaube bethätigt ſich ſchon vor der Wiedergeburt und muß ſich bethätigen gegenüber der göttlichen Berufung durch μετανοια und Bekehrung. In der Erneuerung aber verhält ſich das Subject auf Grund der Wiedergeburt mehr activ oder genauer: in reproductiver Glaubensthätigkeit. Die Wiedergeburt iſt die göttliche Anlage und Grund-Bildung des neuen geiſtigen Perſonlebens im Herzen, im perſönlichen Lebenscentrum des gläubigen Menſchen; die Erneuerung iſt die ſelbſtthätige Fort- und Durchbildung des Geiſteslebens im ganzen Menſchen.

Wie iſt nun aber jene erneuernde Selbſtthätigkeit dem Menſchen möglich, da er auch nach der Wiedergeburt im alten Menſchen die Sünde noch in ſich und an ſich hat? Mit der Wiedergeburt iſt, wie wir fanden, Geiſt aus dem göttlichen Geiſt dem ſelbſtthätigen Vernunftleben des Menſchen, dem νους als πνευμα του νοος immanent geworden. So hat nun der Menſch auch den Grundſinn des Geiſtes, wie er Chriſto eigen iſt, bereits in ſich (1 Kor. 2, 16), d. h. einen Centralverſtand und einen Centralwillen, in Einheit mit dem

göttlichen Geiſte thätig zu ſein. Es iſt kein bloßer ſittlicher oder frommer Impuls, wie er auch vom Gewiſſen ausgeht, kein bloß anregender Anſtoß für Verſtand und Willen — dies alles findet ſich ſchon vor der Wiedergeburt namentlich beim bloßen Einwirken des Geiſtes Gottes, ehe er noch eingegangen iſt, bei der Einleitung der Berufung; ſondern das Vernunftleben in ſich ſelbſt, alſo eben Verſtand und Wille, iſt in ſeiner Grundrichtung und Grundthätigkeit, wie ſie im Herzen zuſammengefaßt iſt, bereits göttlich beſtimmt, wenn der Menſch in Folge von μετανοια und πιστις wiedergeboren iſt. Er wird da von der heiligen Geiſtesenergie nicht bloß gerührt, angeregt u. ſ. w., ſondern innerlich belebt, gekräftigt und getrieben, um das innere Leben im ganzen Menſchen auszubilden. Phil. 2, 12 f. (την ἑαυτων σωτηριαν κατεργαζεσθε, ſchafft, betreibt eure eigene Rettung; denn Gott kräftigt in euch Wollen und Vollbringen). Ferner iſt nach der Wiedergeburt das Göttlich-Geiſtige nicht nur ein Gegenſtand der Neigung unter andern Neigungen, ſondern iſt nach ſeiner Weſenheit als πνευμα das eigenſte perſönliche Leben geworden. Daher heißt es eben: ein neuer Menſch iſt geboren, ein pneumatiſcher, nicht nur iſt dem alten Menſchen ein neuer Impuls oder eine neue Neigung gegeben. Dem Menſchen iſt es vermöge der καινη κτισις Natur, Element ſeines innern Lebens, nicht nur, daß er überhaupt denkt und will, wie dies in der geiſtigen Natur beim alten Menſchen liegt, oder daß er überhaupt nur fromm denkt und fromm will, wie dies bei allen Frommen iſt, ſondern daß er geiſtlich im göttlichen Sinn denkt und will. Vgl. Röm. 8, 5. Matth. 16, 23 τα του πνευματος, τα του θεου φρονειν. Es iſt ihm Natur, aber in einem freien

Akt, in Sinnesänderung und Glauben gewonnene und zu behauptende Natur, mit seinem Herzen in Gott, in Christo zu sein, weil Christus in ihm Leben hat. Das Gegentheil, das ungeistliche, eitle, nicht christliche Denken und Wollen ist zwar nicht etwas, was bei den Wiedergeborenen gar nicht mehr ist, da noch ein alter Mensch neben dem neuen lebt, ja den neuen in sich schließt. Es ist aber nicht so, daß das geistliche und ungeistliche Denken einander gleichstehen; vielmehr das ungeistliche, eitle Denken und Wollen, wie es noch von den ἐπιθυμίαι der alten Natur aus hervortritt, ist bei dem Wiedergebornen seinem eigensten, persönlichen Sein und Sinn zuwider, seine innerste neue Natur reagirt dagegen als gegen etwas, was nur seiner äußeren, von ihm selbst grundsatzmäßig aufgegebenen Denk- und Lebensweise noch anhängt, was aber der Wiedergeborene eben daher bei sich bis in den Tod verfolgt, d. h. eben kreuzigt und abtödtet, dem Gericht übergiebt. Das ist also seine substantiell-geistige Freiheit, mit der er seine Selbstrettung schafft (Phil. 2, 12); es ist keine bloße Wahlfreiheit, welche zwischen inne steht zwischen einer göttlich gewirkten bloßen Herzensneigung und zwischen einer bösen Herzensneigung (Harleß); dies ist Zustand des Erweckten vor der Wiedergeburt. Der wiedergeborene Mensch also vermag es, er versteht und will es im innersten Grund seines Vernunftlebens, sich immer wieder gegenüber seinem alten Ich selbstthätig zu reinigen und zu einigen mit der Gnade Gottes in Christo, namentlich in seinem Wort, um das göttliche Leben in sich von seinem Centralpunkt aus, von seiner Verbindung mit Gott und Christus aus auch zu entwickeln nach innen und nach außen. (Nähere Bestimmungen unten im II. Hauptstück.) Diese geistige Selbstthätigkeit nun,

deren Gegenstand die subjective Entwicklung und Ausbildung des göttlichen Lebens nach seiner heiligenden Rechts- und Lichtkraft ist, ist Erneuerung. — Der Ausdruck selbst beruht darauf, daß die heiligende Lebensentwickelung, welche ihr Inhalt ist, ein wesentlich neues Personleben zu Grunde liegen hat, den durch die Wiedergeburt geschaffenen νεος ἀνθρωπος im Gegensatz zum alten Naturmenschen und Lebenstypus. Kol. 3, 9 f. Dem νεος ἀνθρωπος schließt sich dort der ἀνακαινουμενος an als der sich neu entwickelnde, und Eph. 4, 23 steht dem ἀνανεουσθαι τῳ πνευματι του νοος zur Seite das ἐνδυσασθαι τον καινον ἀνθρωπον. — νεον ist das wesentliche Neue, das vorher nicht da ist, durch die neue Geburt aber substantiell gesetzt ist als eingeborenes neues Personleben, als νεος ἀνθρωπος; ἀνακαινοω ist die davon ausgehende Umbildung des schon vorhandenen Alten in das neue Wesen, die Erneuerung; und καινον ist das dadurch erneuerte Alte. ἀνακαινωσις Erneuerung heißt diese Umbildung, weil sie gedacht ist als Wiederherstellung in den ursprünglichen Typus der Menschennatur, in das göttliche Bild; Kol. 3, 10 ἀνακαινουμενος κατ' εἰκονα του κτισαντος. Diese Beziehung auf den Ursprung hat auch der Ausdruck Wiedergeburt, der Grund- und Ausgangspunkt der Erneuerung. Wenn oben gesagt wurde, daß in der Erneuerung die menschliche Selbstthätigkeit sich zu bestimmen hat in der stetigen Abhängigkeit von ihrem Princip, vom göttlichen Geist und in Einheit mit demselben, so ist darin namentlich die Abhängigkeit in Bezug auf das göttliche Wort gesetzt; dieses ist eben das Organ des Geistes zur normalen Wirkung auf den Menschen und in dem Menschen. Am Wort des Geistes hat das neue Leben nicht nur seine Ent-

ſtehung als eine Geburt durch das Wort, ſondern es hat im Wort auch ſein Beſtehen und ſeine Fortbildung (ſ. § 1). Joh. 15, 7. Kol. 3, 16. 2 Tim. 3, 14—17. 1 Petri 2, 2. Jak. 1, 21. 25. 1 Joh. 2, 24 und Steinhofers Erklärung dazu S. 282.

Zuſatz über Zeit und Kennzeichen der Bekehrung.

Die Bekehrung, wie ſie im neuen Bunde aufgefaßt wird — die chriſtliche — iſt der Vereinigungsakt des Menſchen im Herzen oder im Centrum ſeines perſönlichen Lebens mit Chriſto als dem Centrum des gottmenſchlichen Lebens. In dieſer Vereinigung des Menſchen mit Chriſtus vollzieht ſich auch von Seiten Chriſti der Vereinigungsakt mit dem Menſchen und dadurch eine neue Zeugung und Lebensſchöpfung im Menſchen (*καινη κτισις*). Es entſteht ein geiſtiges Perſonleben im alten fleiſchlichen, ein geiſtiges, wie es vorher gar nicht vorhanden war; daher eben *κτισις* und *νεος ἀνθρωπος*. In dieſem Sinn muß die Bekehrung allerdings in eine beſtimmte Zeit fallen und beſtimmte Merkzeichen haben ihres Eingetretenſeins; dagegen gehen Einwirkungen des göttlichen Wortes und Geiſtes als Vorbereitung voran, Einwirkungen, die bei der Verſchiedenheit der Individualitäten und Lebensverhältniſſe, ſowie nach Verſchiedenheit der individuellen Entſchiedenheit, Hingebung und Treue kürzere oder längere Zeit dauern können.

Man fragt aber nun

1) ob man den Moment der wirklichen Bekehrung auch wiſſen könne oder gar wiſſen müſſe, um wahrhaft bekehrt zu ſein?

Wir müſſen hierbei vor allem unterſcheiden zwiſchen der jetzigen Zeit und der erſten Zeit des Chriſtenthums. In

der ersten Zeit des Christenthums war es um so eher möglich, seine Bekehrung zu datiren, weil da das Christenthum auch äußerlich als ein neues hereintrat in das alte jüdische und heidnische Leben und demselben markirt gegenübertrat*). Es war etwas bis dahin völlig Unbekanntes oder Unerkanntes, was vor den Menschen trat**), und so bald es entscheidenden Eingang fand, d. h. wirkliche Bekehrung wirkte, auch in eine ganz andere äußere Lebensstellung hineindrängte und versetzte. In unsern Verhältnissen ist der Umschwung, der durch die Bekehrung erfolgt, nicht so rasch und durchgreifend. Das Christenthum ist bei uns auch dem unbekehrten Menschen etwas von Kind auf wenigstens Bekanntes oder Angewöhntes, oft sogar etwas für ihn Abgedroschenes. Das jetzige Christenthum selbst erscheint nicht mehr in dem entschiedenen Gegensatz zu dem schon bestehenden bürgerlichen und religiösen Leben, vielmehr ist es geschichtlich verwoben mit Haus und Staat, Schule und Kirche und mit hergebrachten Gemeinschaftsformen. Wir haben im Ganzen und Großen ein Weltchristenthum oder eine christianisirte Welt; im Einzelnen ein partikularistisch

*) So bei Paulus und dem Kerkermeister zu Philippi.

**) Andererseits konnten aber auch, wenn der erste Eindruck seine Neuheit und Stärke allmählich verlor, die so rasch zurückgedrängten Ansichten und Neigungen, wie sie im alten Menschen und in den alten Verhältnissen wurzelten, wieder neue und verstärkte Angriffe auf den Menschen machen. Wenn nun nicht mit Energie das neue Centralleben von den Bekehrten behauptet und entwickelt wurde, so mußten um so mehr Fälschungen und Rückfälle eintreten. Daraus erklärt es sich, daß obgleich der Natur der Umstände nach die Uebertritte zum Christenthum in der Regel eine entschiedene innere Aenderung, die Centralwendung der Bekehrung voraussetzen — doch stetige Wachsamkeit nöthig war gegen das Alte und gewissenhafter Fleiß in der Erneuerung, wozu eben die apostolischen Briefe so dringend ermahnten, und so konnte es auch zu der Apostel Zeit schon geschehen, daß allerlei Schwaches, Unreines und Rückfälliges sich zeigte.

vielförmiges und ein officiell uniformirtes Christenthum. Aus dieser christlichen Aeußerlichkeit und Sitte muß erst das Herzenschristenthum und Geisteschristenthum, welches das Christenthum des Bekehrten ist, allmählich sich herausarbeiten und abklären*). Es steht auch dem Christenthum nicht mehr oder noch nicht ein unverhülltes antichristliches Juden- und Heidenthum als geschlossene Religionsmacht gegenüber, sondern wir haben vorherrschend ein in Christliches noch mehr oder weniger verkleidetes Judenthum und Heidenthum. Bewußt und unbewußt ist so jeder in seinem äußern und innern Leben mannigfaltigen und steten Einflüssen des Christenthums ausgesetzt und zwar Einflüssen theils eines unklaren Christenthums, theils eines unlautern gemischten Christenthums. So kann man nun für Christus selbst und für seine Sache, namentlich für christlichen Staat, Kirche, Gemeinschaft und Mission u. s. w. sich lange schon und in mancherlei Art interessiren und eifrig nach solchen Seiten thätig sein, ja man kann bis auf einen gewissen Grad in einem Glaubensverhältniß zu Christus stehen, wie öfters die Evangelien Glaubende in größerer Zahl erwähnen, ohne daß aber der Herr ihnen schon sich anvertraute. Joh. 2, 23—25. 7, 31. 40—43. 8, 30 ff. Mit all dem kommt es noch nicht zur entscheidenden Herzenswendung, zur Bekehrung. Der radicale Riß vom Ueberlieferten ist noch nicht

*) Je mehr indessen die Macht der Sünde, oder der Gegensatz zur Kernlehre des Evangeliums, zu dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus als Retter der Sünder, je mehr Sünde und Unglaube in einem Menschen ausgebildet war, oder auch im Geiste der Zeit sich wieder mehr ausbildet, desto deutlicher gränzt sich auch der Zeitpunkt der Bekehrung ab, weil durch sie gerade der specifische frühere Gegensatz sich auflöst in unterwürfige Herzenseinheit mit diesem Christus und dadurch die vorige Laster- und Lästermacht der Sünde in ihrem Centrum gebrochen wird.

erfolgt, mit dem herrſchenden Chriſtusbegriff, mit dem Volksmeſſias und dem verweltlichten Chriſtenthum iſt noch nicht gebrochen. Umgekehrt kann es zur Bekehrung gekommen ſein, und es ſcheidet ſich nicht ſogleich oder nicht in kurzer Zeit für das eigene Bewußtſein und für das bewußte Handeln auch der Gegenſatz heraus zwiſchen dem geiſtigen Chriſtenthum und dem Formenchriſtenthum, in welchem man groß gewachſen iſt. Das Neue, das mit der Bekehrung beginnt, kommt in ſeinem Gegenſatz zu dem bisherigen Hauschriſtenthum, Schul-, Kirchen-, Staatschriſtenthum oder ſonſtigem Vereinschriſtenthum, wie man es von Kindheit an gewohnt war, nicht ſobald zur Klarheit, namentlich nicht, ſo lange es nicht zum Leiden unter den gewohnten Chriſtenthumsformen kommt. Es kann oft ſehr lange dauern, bis ſich die reine Wahrheit des Chriſtenthums und eingeſogene Vorurtheile oder Halbwahrheiten, Gottesgebote und Menſchenſatzungen, göttlicher Sinn und menſchlicher Sinn, kurz bis ſich dasjenige entſcheidend auseinanderſetzt, was ſich alles im eigenen Herzen wie in der äußern Umgebung mit einander vermengt hat. Petrus und die übrigen Jünger ſind Bild eines ſolchen lange ſich hinziehenden Kampfes zwiſchen Altem und Neuem, wahrhaft Göttlichem und Menſchlichem. Matth. 16, 6—12. V. 15—17 mit 22 f. Joh. 6, 67—69 mit 14, 9 ff. Luk. 22, 24—32 u. ſ. w. Daraus folgt aber — beiläufig bemerkt — nicht, daß man ſolche Miſchungsverhältniſſe dürfe unangetaſtet hingehen laſſen oder ihnen die reine Wahrheit zum Opfer bringen: der Herr nahm die Jünger in die Zucht, um ſie zu läutern und vorwärts zu bringen. So kann man nun auch nach wirklicher Bekehrung bei ſich und Andern über dieſelbe noch ungewiß ſein oder irre werden, indem man eben erfährt, wie noch ſo manches nur als ge-

wohnte christliche Form lebt oder nur als Buchstabe geübt wird ohne im Geist und Herzen zu gründen; und daraus kann der Zweifel entstehen, ob nicht eben dahin auch das Uebrige gehöre, das doch für eine Bekehrung zu sprechen scheint; dennoch kann die Centralwendung entschieden erfolgt sein, aber auf der Peripherie ist noch manches Todte, Irrige, Fehlerhafte auszutreiben, und eben an diesem Reinigungsernst, an der fortlaufenden Wachsamkeit und Erneuerung muß sich die Bekehrung bewähren. Vgl. Speners Bedenken (von Hennike S. 28).

Sei es nun aber auch schwer, die Zeit der Bekehrung zu wissen (was jedenfalls nicht das Wesentliche ist) und mögen manche wahrhaft Bekehrte sie wirklich nicht wissen, so muß man doch

2) als Bekehrter wenigstens das wissen können, daß man es ist. Allerdings ist wieder nicht zu übersehen, daß mit der Bekehrung, auch wenn diese zur Wiedergeburt geführt hat, erst der centrale Anfang einer neuen Entwicklung gesetzt ist. Im Verlauf dieser Entwicklung aber treten durch das alte Element noch mancherlei Schwankungen, Trübungen, Abweichungen, Schwächen, ja Niederlagen des Glaubens ein (ein Beispiel des Petrus Verleugnung), wo man an der Wahrheit seiner Bekehrung oder am Bestand derselben wieder irre werden kann. Besonders wirken auch verwirrend die unklaren Lehrbegriffe (populäre und wissenschaftliche) über sogenannte Heilsordnung und über das innere Leben des Christen, wodurch theils zu laxe, theils überspannte Ansichten in Umlauf kommen über das, was zum wahren Christenthum gehört. Ueberhaupt aber in den Wechseln, den Mängeln und zufälligen Bedingungen der subjectiven Gemüthszustände reicht

das eigene Bewußtsein und die unmittelbare Empfindung nicht zu für eine feste und lautere Selbstgewißheit, daß man dem Herrn angehört, sondern dazu bedarf es eines objectiven Haltes und Ueberzeugungsgrundes; dieser liegt wieder nur in der heiligen Schrift als dem objectiven Wort des Geistes, das unter allen subjectiven Veränderungen und allen Zeitwechseln unveränderlich bleibt. Einmal zeichnet die Schrift selbst das neue Leben ab und dies nicht nur in seinen innern Grundzügen, sondern auch in seinen Fortschritten und Aeußerungen, auch in seinem Conflict mit dem alten Leben, in seinen subjectiven Wechseln, seinen Verirrungen und seinem Verfall. So hat der Bekehrte an demselben Wort, das bekehrt und wiedergebiert, zugleich den festen, sichern Prüfstein für seinen eigenen Zustand. Doch ist ja auch dies wieder im Einzelnen von der subjectiven Erkenntniß abhängig und diese ist auch bei Bekehrten erst in der Entwicklung begriffen. Die Sache faßt sich aber im Ganzen auch noch schärfer und doch einfach; nämlich nicht das Maß unseres Erkennens und Thuns ist das Bestimmende für die Frage: ob Bekehrung und Wiedergeburt überhaupt schon eingetreten sei? Das Maß macht nur Stufenunterschiede; dagegen alle Kennzeichen einer wahren Bekehrung und eines bleibenden Herzensverhältnisses zu Christus concentriren sich durch alle Stufen hindurch eben darin, wie wir mit unsrem Sinn zum Wort des Herrn im Allgemeinen stehen, ob seine Worte (und dies ohne selbstische Auswahl, vielmehr wie sie sich geben, sei es als Lehre oder Strafe, als Gebot oder Verheißung) in uns haften und wir in seinen Worten haften. Luk. 8, 11—15. Joh. 8, 30—32. 14, 15. 21—24. 15, 3 f. 7. 10. Kol. 1, 5 f. 23. 28. 2, 6—8. 3, 16. 2 Thess. 2, 15 ff. 1 Joh. 2, 24 ff.

Hiernach bestimmt sich die rechte Jüngerschaft, namentlich auch das, ob die Erkenntniß und Freiheit die wahre und wesentliche ist; und wenn es dann immerhin noch zweifelhaft bleiben oder zu Zeiten zweifelhaft werden mag, ob der Bekehrungsproceß bereits in der Wiedergeburt, in der Kindschaft Gottes seinen Abschluß gefunden: so ist dieser Abschluß jedenfalls für früher oder später verbürgt, wenn die rechte Jüngerschaft verbürgt ist und aufrechterhalten wird. Das Wort entscheidet ebenso auch, ob der Christus, dem man sich ergeben hat, der ächte ist, der wahre Retter von Sünde und Tod, oder ein selbstgemachtes Idol, ob es ein in den eigenen Herzenszustand verkehrter Christus ist oder einer, zu welchem das eigene Herz wahrhaft bekehrt ist. Ist es nun aber auch zur wirklichen Bekehrung und Wiedergeburt gekommen, so ist weiter nicht zu übersehen, daß damit nicht schon ein explicirtes Geistesleben und Geistesbewußtsein gesetzt ist, als wäre irgend ein bestimmter Grad desselben Kennzeichen der Wiedergeburt und Gotteskindschaft, sondern nur der centrale Anfang ist gesetzt. Der Mensch kann als wirklich Bekehrter und Wiedergeborener z. B. über Art und Ordnung der Bekehrung selbst, über Wiedergeburt, über Geist und geistliches Leben, über Gesetz und Freiheit in Christo noch keine regelrechten Gedanken, viel weniger Ausdrücke haben, daher eben nicht jeder Bekehrte auch Lehrer sein kann, er hat aber doch im Centrum seiner Person das Wesen, von dem aus er mit Hilfe des göttlichen Wortes und der göttlichen Führung zur weitern Erkenntniß und zur Freiheit in Christo gelangen kann, aber allerdings auch gelangen muß; sonst stockt es wieder.

Nun ist aber auch zu berücksichtigen, daß die Bekehrung zum wahren Christus im Allgemeinen schon eingetreten sein

kann, ohne daß ſie bereits bis zur neuen Geburt aus dem Geiſt und bis zum geiſtigen Leben in Chriſtus fortgeſchritten iſt; denn die Bekehrung führt erſt zur Wiedergeburt, iſt dieſe nicht unmittelbar ſelbſt. Ein Beiſpiel ſind die Jünger ſelber, ſo lange der Herr bei ihnen war, aber noch nicht des Herrn Geiſt in ihnen war. Joh. 14, 18—20. 16, 12—14. In dieſem Stand kann der Bekehrte noch behaftet ſein mit allerlei fleiſchlicher Auffaſſung des Reiches Gottes und Chriſti, während der Sinn im Ganzen nicht mehr an Fleiſch und Welt hängt. 1 Kor. 3, 1 ff. vgl. 1, 4 f. Da gilt es ernſte Kämpfe in und mit ſich ſelbſt, in denen ſich eben die Treue gegen das dawider ſtreitende Wort der Wahrheit erproben muß, wenn es nicht zum Rückfall kommen ſoll. Joh. 8, 30—32. 45. Matth. 16, 22 f.; 18, 1—3. Luk. 19, 11 f., vgl. 17, 20 f. Gal. 3, 1. 3. 4. 16. 19. Wer nun noch nicht den gekreuzigten und auferſtandenen Chriſtus ſo erkannt und ſich angeeignet hat, daß er in ſeinem Chriſtenthum frei wird von den äußerlichen Elementen (στοιχεια του κοσμου), den Satzungs- und Ordnungsformen, in welche ſich das religiöſe Leben glaubt faſſen und ſtützen zu müſſen; wer noch nicht in Sinn und Wandel vom jenſeitigen Geiſtesleben und von den überweltlichen Grundfeſten des Reiches Gottes überzeugt und beſtimmt iſt, wer nicht in der oberen Welt wirklich ſeine Heimath ſucht und findet, daß ſie der Strebepunkt ſeines Weſens iſt, und er mit ihren Kräften ſich deſſen entſchlagen kann, was dieſer Welt für hoch und unentbehrlich gilt, oder wer ſich nicht als der Welt gekreuzigt und die Welt als ſich gekreuzigt auffaſſen und behandeln kann, der kann wohl ſchon im Allgemeinen zu Chriſtus bekehrt ſein, iſt aber noch nicht in die Geburt von oben gelangt,

von der es heißt: das obere Jeruſalem, die freie Kirche des himmliſchen Zions, iſt unſer aller Mutter (Gal. 4, 26 mit Ebr. 12, 22); oder es iſt bei ihm dieſe Geburt in ihrer Entwicklung gehemmt und abgetrieben. Zu ihr aber muß von der Bekehrung aus durchgedrungen werden, weil dieſe Geburt allein in das unſichtbare Gotteserbe mit ſeinen Gütern und Kräften hier ſchon reell einſetzt und Kinder der freien Mutterkirche hinſtellt, welche eben in ihrem obern und innern Beſitzthum eine der äußern Weltmacht überlegene Kraft beſitzen. Gal. 4, 6 ff. Kol. 2, 11 ff.; 3, 1—4. Phil. 3, 7 f.; 14—17. 20. 2 Kor. 4, 17 f. Ebr. 13, 13 f., 11, 13—16.*)

Sonſt werden als Zeichen des chriſtlichen Bekehrungsſtandes genannt: bußfertige Abkehr von der Sünde und gläubige Hinkehr zum Herrn und als entſprechender thatſächlicher Ausdruck davon Sündenbekenntniß, Erſatz von etwaiger Beſchädigung, die man ſich zu Schulden kommen ließ, und Beten. Dies alles ſind allgemeine Bedingungen und Früchte eines gerechten Verhaltens und Verhältniſſes zur Gnade Gottes überhaupt, etwas, das bleiben muß, ſo lange und ſo weit Sünde bleibt und ausbricht. Aber jene Merkmale finden ſich auch ſchon bei der Gewiſſens- und Geſetzesbuße, ſowie bei einer nur zeitweiſen oder partiellen Sinnesänderung, namentlich in der Vorbereitungszeit der chriſtlichen Bekehrung, ſie ſind alſo noch keine Zeichen der ſpecifiſch chriſtlichen Bekehrung.

*) Zu dieſer Wiedergeburt gelangt aber auch, ſo gewiß Gott treu iſt, jeder, der auch nur ſoweit iſt, daß er beharrt in der herzlichen Unterwerfung unter die Gebote Gottes und im Harren auf ſeine Verheißungen. In ſolchem Stand befanden ſich die altteſtamentlich Bekehrten und Gerechten, welchen alle neuteſtamentlichen Verheißungen gelten, und zwar als in Chriſto verſiegelter Bund Gottes.

Vgl. zum Ganzen J. Chr. Storr, Predigten über die Episteln 1750, 22. Sonntag nach Trinitat. (didaktische Klarheit und Bestimmtheit mit praktischer Umsicht), und sehr instructiv: Steinhofer, Christologie, Anhang; Gottlob Storr, Predigt über die „Unentschuldbarkeit der Christen, wenn sie nicht selig werden" in der Abhandlung „über die Gnadenwirkungen" 2. Auflage 1800. Fues, Tübingen.

Fragt man endlich

3) noch: wann man sich bekehren müsse, so läßt sich nach Ebr. 3, 7 kurz antworten: „heute da ihr seine Stimme höret", d. h. da ihr berufen werdet.*) Mit dem Eintritt der Berufung ist, wie wir fanden, der göttliche Wille der Bekehrung nicht nur überhaupt ausgesprochen oder äußerlich declarirt, sondern er wird mit lebendiger Energie in den Menschen hineingesprochen, der göttliche Ruf legt sich dem betreffenden Menschen ans Herz, oder wenigstens ans Gewissen und damit ist also für den Menschen auch die Möglichkeit und so die Pflicht der Bekehrung gegeben; in sofern gilt das Wort: „bekehre du mich, so werde ich bekehrt" Jer. 31, 18. Darauf, nämlich auf göttliche Berufung und Züchtigung weisen diese und die

*) Bei der Frage nach der Zeit der Bekehrung ist wohl zu bemerken, daß sie nicht identisch ist mit der Frage, wann der Mensch überhaupt Buße thun müsse. Da ist die Antwort, so oft er einer Sünde sich bewußt wird. Bekehrung aber als der entscheidende Wendepunkt, als der Uebergang in den Christusglauben hängt principiell ab von der evangelischen Berufung Gottes und diese hat ihre Zeit, wie wir bei der Erwählung fanden. So lange dagegen die äußern oder innern Verhältnisse des Menschen der Art sind, daß er das Evangelium noch nicht vernehmen kann als den göttlichen Ruf an sein Herz, ehe ein Mensch so viel geistige Auffassungsgabe hat, um die christlichen Hauptwahrheiten in seinem geistigen Lebenscentrum, in seinem Gewissen und νους zu erfassen, so lange gilt, was Röm. 10, 14. 10 steht.

ſonſtigen wenigen Stellen, wo von dem Bekehren als einem Akt Gottes die Rede ſein ſoll, nicht aber auf eine vorausgehende wiedergebärende Wirkſamkeit Gottes (wie Harleß § 23), vgl. Jer. 31, 18 mit 16 f.; 21, 8—10. 19. 2 Chron. 24, 19.

Es fragt ſich nun aber, iſt mit der einmal eintretenden Berufung, mit dem „Heute" ein peremtoriſcher Termin geſetzt, ſo daß nach Uebergehung deſſelben keine Bekehrung mehr möglich iſt? iſt namentlich eine ſpäte Bekehrung überhaupt ausgeſchloſſen? Es gibt allerdings einen abſoluten Schlußpunkt, mit welchem die Bekehrung ausgeſchloſſen iſt. Luk. 13, 25. 27. Allein im Allgemeinen tritt dieſer abſolute Schlußpunkt göttlicherſeits erſt ein mit dem Endgericht (Luk. 13, 25;) hier iſt der objective terminus peremtorius, und daher heißt es 2 Kor. 6 vom Heute, d. h. vom gegenwärtigen Aeon: „jetzt iſt der Tag der Rettung". Allein ſubjectiverſeits kann der Schlußtermin allerdings vorher herbeigeführt werden, und dies beſtimmt ſich nicht gerade nach der Zeitlänge des Unglaubens, ſo daß ein chronologiſch ſpäterer Eintritt der Bekehrung abſolut ausgeſchloſſen wäre. (Vgl. Luk. 23, 40 f.; 15, 14 ff.), ſondern das Entſcheidende iſt die Intenſität des Unglaubens oder des Widerſtandes wider die göttliche Berufung (vgl. Judas). Ueber die Bedeutung der Bekehrung des Schächers ſ. Chriſtliche Reden V, S. 790 und 797.

Dieſe Intenſität des Unglaubens erreicht (vgl. § 4, 2) ihre Spitze in der gefliſſentlichen Verkehrung des Heiligen ins Unheilige, der Wahrheit in die Lüge. Auch in den Schriftſtellen, die in den pietiſtiſchen Streitigkeiten für die Unzuläſſigkeit einer ſpäteren Bekehrung überhaupt angeführt wurden, iſt nicht in letztere, ſondern in die Intenſität des

Unglaubens das Entſcheidende gelegt, Matth. 3, 7 ff.; 7, 21 ff. 2 Petri 2, 20 ff. Ebr. 6, 4 ff. Andererſeits hat jede längere Verweigerung des Gehorſams gegen einen göttlichen Ruf ihr entſprechendes Gericht, wenn ſchon noch nicht das abſolute. Der Ungehorſam iſt ein Fortſchritt auf dem Weg zum abſoluten Verderben, zur Unmöglichkeit der Bekehrung, ſo daß dieſe immer mehr erſchwert und unwahrſcheinlich gemacht wird. Je länger der Menſch im eigenſinnigen Widerſtreben gegen die Züge der göttlichen Wahrheit an ſeinem Herzen die Bekehrung hinauszieht oder abſchwächt, deſto ſchlaffer wird er ihren Bedingungen nachzukommen und deſto näher kommt er einer Verblendung, Verhärtung und Verſtockung (Röm. 11), deſto mehr tritt das Licht gegen die Finſterniß zurück. Joh. 12, 35 f. Der Menſch wird jener Spitze des Gegenſatzes zugetrieben, jener geiſtigen Naturverkehrtheit, die keine Bekehrung und Rettung mehr übrig läßt. Matth. 21, 31—45; 23, 13—33.

---

§ 6. Die ſacramentale Gemeinſchaft mit Chriſtus.

Der Name Sacrament ſtammt nicht aus der bibliſchen Terminologie für Taufe und Abendmahl, wofür er bei uns ſpeciell gebraucht wird, ſondern wird in der patriſtiſchen Sprache, aus der er ſtammt, von heiligen Lehren, Handlungen, Gebräuchen überhaupt gebraucht, deren Theilnahme eine beſondere Weihe erfordert.

In die kirchliche Sprache kam das Wort aus der Vulgata, welche häufig damit das griechiſche μυστηριον wiedergibt, das übrigens im böſen wie im guten Sinn gebraucht wird. 2 Theſſ. 2, 7. 1 Tim. 3, 16. Auf Taufe und Abendmahl angewandt, kann alſo weder der Ausdruck Sa-

crament noch Mysterium für den specifischen Begriff derselben etwas bestimmen. Eben wegen der Weite des Begriffs Sacrament wurden auch Taufe und Abendmahl im kirchlichen Sprachgebrauch nur allmählich als Sacrament im specifischen Sinn ausgesondert. Das Specifische aber von Taufe und Abendmahl ist nun nicht nur, wie es gewöhnlich bestimmt wird, daß sie ausdrücklich vom Herrn angeordnete Heilsinstitute sind, dies ist auch das Predigtamt, während umgekehrt für die auch schon als Sacrament bezeichnete Handauflegung die ausdrückliche Anordnung fehlt, und wieder die Fußwaschung (Joh. 13) nicht als Heilsinstitut eingesetzt, sondern als Demuthsübung aufgestellt ist. Taufe und Abendmahl aber sind ausdrücklich angeordnet als Heilsinstitute von universaler und centraler Bedeutung, gottesdienstliche Grundhandlungen des neuen Bundes, welche an die Stelle von Beschneidung und Passah im alten Bund getreten sind.

Von hier aus erhalten sie ihre specifische Bedeutung und Stellung, eine universale und centrale Bedeutung. Sie sind nämlich bestimmt

1) für die ganze Zahl der Gläubigen, nicht nur für einen Theil, wie Ehe, Ordination, Predigtamt, sie sind der Gemeinde als solcher zugetheilt unter allen Verhältnissen.

2) vermitteln sie nicht nur einen einzelnen oder theilweisen Gnadenerweis wie die noch in der Apologie Art. 7 als sacramentum poenitentiae aufgeführte Absolution, sondern sie concentriren in sich den specifischen Gnadeninhalt der neuen Bundes-Oekonomie, wie er principiell zusammengefaßt ist in seinem specifischen Gottesbegriff, im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes oder in der Person Jesu Christi

als dem specifisch neutestamentlichen Bundesmittler. Sie sind also, wenn wir Punkt 1) und 2) zusammenfassen, die Centralmysterien und Bundeshandlungen der neutestamentlichen Gnaden-Oekonomie, welche die Erbauung der neutestamentlichen Gemeinde nach ihrem ganzen Begriff begründen und bedingen. Diese Bedeutung kommt aber den Sacramenten nicht zu als isolirten Akten, sondern nur in der Verbindung mit dem göttlichen Wort des Evangeliums und mit dem Glauben des Menschen, d. h. das objectiv-organisatorische Princip, das göttliche Wort und das subjectiv organisatorische, der Glaube, schließen sich in Taufe und Abendmahl zusammen als in den centralen Akten der sich versubjectivirenden Gnade. Was ferner die Bezeichnung Siegel, Unterpfänder des Gnadenempfanges betrifft, so wird dieselbe ebenfalls im biblischen Sprachgebrauch diesen beiden Akten nicht beigelegt, sondern mit dem Ausdruck *σφραγις, ἀρραβων* wird im N. T. bei den Gläubigen der heilige Geist selbst bezeichnet, und zwar als das ihnen innerlich gewordene Leben aus Gott, (Eph. 1, 13 ff. 4, 30. 2 Kor. 1, 22), nicht aber das empirische Sacrament selbst, das äußerliche Getauftsein und Communiciren heißt Siegel und Unterpfand.

Außerdem wird die Beschneidung bei Abraham (Röm. 4, 11) als *σφραγις της δικαιοσυνης* dargestellt, dies aber als Anerkennung seines vorangegangenen persönlichen Verhaltens. Wenn aber im alten Bund die Beschneidung für sich als äußere Thatsache Bundeszeichen ist oder Siegel (vgl. Röm. 4, 11), so entspricht dies eben dem eigenthümlichen Begriff des alten Bundes, weil derselbe ein Bund im Fleisch war, ein äußerlicher.

Umgekehrt liegt es im Begriff des neuen Bundes, der als διαχονια του πνευματος auftritt, und so im Geist sich vollzieht, daß eben der heilige Geist als der innere Gnadenempfang das Siegel ist und heißt. Eph. 2, 11 mit V. 18. und 1, 13 f.

Fragen wir

1) was im Allgemeinen die Bedeutung von Taufe und Abendmahl ist nach der Schrift. Für beide sind besondere äußere Handlungen festgesetzt, wie sie schon in der Bezeichnung hervortreten, nämlich Eintauchung oder Waschung und Mahlzeit. βαπτισμος, λουτρον, δειπνον. Als körperliche Elemente, die dazu gebraucht werden, sind bestimmt Wasser, Brod und Wein. Dem Aeußern nach als Waschung und Mahlzeit haben also diese Handlungen keine ceremoniöse Besonderheit an sich; natürliches Wasser, Brod und Wein kommen zur gewöhnlichen, natürlichen Anwendung als Waschung und Speisung. Das Besondere, das Unterscheidende liegt nach der inneren Seite der Akte, sie unterscheiden sich durch das dazu gehörige Wort des Herrn. Dieses, das Wort des Herrn, weist bei beiden Handlungen auf eine innerliche Kraft und Bedeutung, bei der Taufe auf die trinitarische Offenbarungskraft, beim Abendmahl auf die Versöhnungskraft des neuen Bundes. Matth. 28, 19. Luk. 22, 19 f. Diese Beziehung auf eine innere Seite, auf göttliche Kraftbedeutung, vermittelt durch das Wort, macht die äußerlichen gewöhnlichen Handlungen eben zu Mysterien, und da sie dem Bundesverhältniß zwischen Gott und Menschen angehören, muß von beiden Seiten ein diese Handlungen unterscheidendes Inneres dabei sein. Auf dieses Innerliche weist die Schrift bestimmt hin. Von Seiten des Menschen

muß der Glaube dabei ſein, wie er durch die Predigt im Namen Chriſti, durch ſein Evangelium im Herzen entſteht und beſteht, Marc. 16, 15 f. Act. 16, 30 f. 1 Kor. 11, 26. 28 vgl. mit 2 Kor. 13, 15. Vermöge des Glaubens von des Menſchen Seite haben dann dieſe Handlungen Kraft und Bedeutung von Glaubenshandlungen. Von Seiten Gottes liegt die Kraft und Bedeutung ſummariſch ausgedrückt im heiligen Geiſt Gottes. Joh. 3 in Bezug auf die Taufe; beide zuſammengefaßt 1 Kor. 12, 13., vgl. 10, 2—4. Eph. 1, 3. 13. Wir können alſo vorläufig ſagen: die beiden Sacramente unterſcheiden ſich von jeder andern Waſchung und Mahlzeit eben dadurch, daß dabei eine Glaubenshandlung ſtattfindet von Seiten des Menſchen (Marc. 16, 15 f. 1 Kor. 11, 26. 28 mit 2 Kor. 13, 15) und eine Geiſtes-handlung von Seiten des Herrn (Joh. 3, 5. 1 Kor. 12, 13.) vgl. *βρωμα* und *πομα πνευματικον* typiſch vom A. T. gebraucht 1 Kor. 10, 3 f. Das gemeinſchaftliche Medium aber, in welchem ſich das Innerliche von der göttlichen Seite und von der menſchlichen Seite vereinigt, oder das worin den Handlungen menſchlicherſeits ihr Glaubensinhalt und göttlicherſeits ihr Geiſtesinhalt vermittelt wird, iſt das gottmenſchliche Bundeswort, das Evangelium mit ſpecieller Beziehung auf den Inhalt der Handlung. Dieſe vorläufigen Grund-Beſtimmungen müſſen ſich nun näher entwickeln, indem wir

2) auf die geiſtige Kraft und Bedeutung für den Glauben genauer eingehen. Nimmt man im Allgemeinen in den Sacramenten geiſtige Kraft und Bedeutung für den Glauben an, oder Beziehung auf etwas Ueberſinnliches, ſo kann der Glaube in dreifacher Stellung dazu gedacht werden: entweder der Glaube erſcheint productiv, daß er es

iſt, der dem Sacrament die Kraft verleiht, oder er erſcheint rein paſſiv, daß er an ſich nur operiren läßt, keinen Widerſtand leiſtet, oder er erſcheint zwar activ, aber nicht im productiven Sinn, alſo receptiv. Dieſe drei Stellungen ſind im Grunde repräſentirt innerhalb der drei chriſtlichen Confeſſionen. Daß in allen dreien verwandtſchaftliche Berührungen und Uebergänge vorkommen, dieſes kommt für die hiſtoriſche, aber nicht für die dogmatiſch-ethiſche Behandlung in Betracht. Iſt es nun ſo, daß der Glaube, alſo die ſubjective geiſtige Selbſtthätigkeit dieſe Handlungen erſt vergeiſtigt, einen geiſtigen Inhalt in ihnen erſt ſchaffen muß, damit ſie geiſtiges Leben wirken, dann können Waſchung und Mahlzeit nur Sinnbilder ſein, signa significantia, nach extrem reformirter Anſicht, eine an und für ſich ſelbſt leere Naturſymbolik, deren Bedeutung und Wirkung durch die ſubjective Thätigkeit dabei principiell bedingt iſt; der Glaube iſt da nicht nur das ſubjective Medium für ihre Wirkung, ſondern das, was ſie hervorbringt. Iſt aber nicht der Glaube oder die ſubjective Thätigkeit, ſondern die Gnade das Producirende, die Urſache der geiſtigen Kraft und Wirkung, ſo muß die göttliche Gnadenenergie bei den heiligen Handlungen das geiſtige oder unſichtbare Gut dem Glauben reell vermitteln. Immerhin aber läßt ſich von hier aus weiter noch fragen, ob zu dieſer objectiven Wirkung der Gnade in den Sacramenten der Glaube rein paſſiv ſich verhält, genauer: ob er ohne ſelbſtthätige Beziehung auf den geiſtigen Inhalt dieſer Akte, ohne eine beſtimmte poſitive Selbſtthätigkeit, die gerade auf den geiſtigen Inhalt dieſer Akte ſich bezieht, die entſprechende objective Gabe erhalte ex opere operato oder, da er bei der Vorausſetzung der Objectivität der Wirkung, von der wir ja ausgehen, jedenfalls

nicht productiv wirkt, ob er sie erhalte durch positive Aneignung, durch receptive Thätigkeit, nicht durch bloßes passives Geschehenlassen, Nichtwiderstehen.*) Um nun aber die reale Bedeutung der Sacramente gegenüber der sinnbildlichen und der katholischen Auffassung richtig zu bestimmen, müssen wir theils das specifische Wesen der neutestamentlichen Heilsökonomie näher auseinandersetzen, da dieser die Sacramente als centrale Handlungen angehören, theils den neutestamentlichen Begriff vom Wesen des Glaubens.

a) Das eigenthümliche Wesen der neutestamentlichen Heilsökonomie. Nehmen wir einige Hauptstellen: Hebr. 8, 1. 2. 4—6.; 9, 8. 11. 13 f. 23 f.; 10, 1. In diesen Stellen wird das Auszeichnende des Priesterthums Christi darein gesetzt, daß er in Folge seiner Erhöhung die himmlischen Güter, d. h. die übersinnlichen, nicht dieser κτισις angehörigen, die überweltlichen Substanzen in der Verwaltung habe, dieses im Unterschied vom alttestamentlichen Priesterthum, dessen Verwaltung zwar auch eine Beziehung zum Himmlischen habe, aber nur eine Beziehung der Verheißung, eine vorbildliche, schattenartige Darstellung des Himmlischen, d. h. also nur eine äußerliche ohne wesenhafte Präsenz desselben. Dogmatik § 22, III. 1. Lehrwissenschaft S. 613 ff. 2. Aufl. S. 564 ff. Aus dem alten Testament werden Hebr. 9, 8—10 namentlich auch die den Sacramenten

*) In dieser Weise muß der Gegensatz zwischen der lutherischen und katholischen Kirche gefaßt werden. Denn eine fides nehmen auch die Katholiken an bei ihrem opus operatum, aber nur einen Glauben, wie er sich auf die Kirchenlehre überhaupt bezieht auch ohne bestimmtere Kenntniß derselben und auf die priesterliche Verwaltung der Sacramente. Es ist also eigentlich das bloße Vertrauen zur Kirche und zu den Priestern, das bona fide an sich geschehen läßt, was von dorther im Namen Gottes vollzogen wird.

analogen Handlungen erwähnt: *βρωματα και ποματα και διαφοροι βαπτισμοι*, denen aber eben in Bezug auf das Geiſtige, Himmliſche die Bedeutung bloßer signa significantia zukommt, weil mit dem wahrhaften Heiligen, mit dem himmliſchen Weſen, mit dem überſinnlichen Geiſtesleben noch keine reelle Verbindung hergeſtellt, kein *ὁδος* dazu gegeben war. Eben daher war aber auch die Wirkung dieſer gottesdienſtlichen Handlungen, d. h. der altteſtamentlichen Sacramente, nicht eine geiſtige im Sinn des neuen Teſtamentes; z. B. die Sündenvergebung bezog ſich auf das Verhältniß zur irdiſchen Theokratie, auf die Sünde in ihrer zeitlichen, nicht in ihrer ewigen Beziehung. Jene gottesdienſtlichen Handlungen des alten Teſtaments heiligen daher nur *προς την της σαρκος καθαροτητα*.

Der Mangel nun wird keineswegs nur ſubjectiverſeits geſucht, daß es den Menſchen an der rechten Herzens- oder Glaubensſtellung fehlte. Eine entſprechende Herzens- oder Glaubensſtellung fordert auch das alte Teſtament für ſein Heiligungswerk; ohne ſie hat der gottesdienſtliche Akt des alten Teſtaments nimmermehr auch nur in ſeinem theokratiſchen Sinn Geltung und Wirkung. Der Grundmangel aber, mit dem auch die ſubjective Mangelhaftigkeit zuſammenhängt, liegt in der noch nicht gegebenen Präſenz der überſinnlichen Geiſtesſubſtanz, alſo in der geiſtigen Weſenloſigkeit und eben daher geiſtigen Kraftloſigkeit der ganzen gottesdienſtlichen Oekonomie, in ihrer bloßen Skiagraphie und in dem damit zuſammenhängenden *ἀδυνατον του νομου*. Röm. 8, 3. vgl. Hebr. 10, 1. In der neuteſtamentlichen Oekonomie findet ſich im Gegenſatz zu jenem *οὐ δυναται* und *ἀδυνατον* des alten Teſtaments die *δυναμις ζωης ἀκαταλυτου* (Hebr. 7, 16.

Vgl. το πνευμα της ζωης Röm. 8, 2), eben daher κρειττων (kräftigere) διαθηκη, und διαφορωτερα λειτουργια (Hebr. 8, 6), vgl. διαθηκη πνευματος, von dem es heißt: ζωοποιει, und διακονια πνευματος. 2 Kor. 3. 6. 8. Die Wirkung der neuteſtamentlichen Oekonomie iſt daher nach Hebr. 9, 14 f.; 10, 15—22 geiſteskräftige Heiligung von Herz und Gewiſſen, eine Bundesſtiftung, wodurch das göttliche Geſetz, die ethiſche Subſtanz des Bundes in der διανοια und καρδια neu organiſirt wird. Dieſe geiſtige Kraftwirkung der neuteſtamentlichen λειτουργια iſt eben dadurch vermittelt, daß in ihr die überſinnlichen Güter, d. h. die weſenhaft geiſtigen Subſtanzen nicht mehr einen unrealen, einen bloß ſymboliſchen Ausdruck bekommen, σκια, ὑποδειγμα, παραβολη, wie im alten Teſtament, ſondern nun den reellen Ausdruck, το σωμα (Kol. 2, 17), daß ſie alſo in den gottesdienſtlichen Darſtellungen des neuen Teſtaments ſich in und mit ihrem eigenthümlichen Inhalt präſent machen, nicht in einem bloßen äußern Abzeichen deſſelben. Daher Hebr. 10, 1 im Gegenſatz zur σκια των μελλοντων ἀγαθων des alten Bundes geſagt iſt: αὐτην την εικονα των πραγματων, weil Chriſtus εἰκων του θεου iſt, weil Gott in ihm real präſent iſt mit weſenhaftem Ausdruck, wie ihm überhaupt nach Kol. 2, 9 f. die ganze Gottesfülle, alles himmliſch-geiſtige Weſen nicht nur ſchattenartig, abrißartig, ſymboliſch innewohnt, ſondern σωματικως, in reeller Verkörperung. So wird es mit ihm in weſenhafter Form dargeboten, nicht nur ſymboliſch. Kurz und beſtimmt alſo: das Aeußere der neuteſtamentlichen Oekonomie wie das Aeußere Chriſti ſelbſt verhält ſich zum geiſtigen Inhalt, wie der Leib, nicht wie der Schatten, nicht wie das formale Bild, das Symbol, es

iſt alſo nicht nur signum significans, ſondern signum exhibitivum, iſt reelle Selbſtdarſtellung und Selbſtmittheilung des geiſtigen Guts, das im alten Teſtament eben nur ſymboliſch in den heiligen Handlungen dargeſtellt iſt. Daher werden 1 Joh. 5, 6. 8 f. Waſſer und Blut, das neben erſterem als Körperlichkeit des ἐν σαρκι ἐληλυθως (1 Joh. 4, 2) in Betracht kommt, nicht nur als Zeichen, ſondern als Mittel des Kommens Chriſti d. h. des Geiſtgeſalbten, Geiſtesträgers genannt und mit dem Geiſt ſelbſt zuſammengefaßt (εἰς το ἐν εἰσι), ſo daß Waſſer und Blut mit dieſem ein einheitlich verſchlungenes Gotteszeugniß bilden. V. 9 αὐτη ἐστιν ἡ μαρτυρια του θεου. Das Aeußerliche oder Körperliche hat hiernach ſeine Kraft und Bedeutung keineswegs erſt durch einen Inhalt, den die geiſtige Selbſtthätigkeit des Menſchen ideal in dasſelbe hineinlegt als in ein Symbol, ſondern das Aeußerliche hat ſeinen Inhalt durch ſeine Offenbarungseinheit mit dem Geiſtesweſen Chriſti und es iſt ſo nicht nur Naturbild, ſondern Naturmittel des geiſtigen Segens, der im neuteſtamentlichen Sinn eben als himmliſch, als überſinnlich dargeſtellt wird. Alles dies ſetzt freilich einen andern Begriff von Geiſt und Leiblichkeit voraus, als der gewöhnliche iſt.

In dieſem ſtehen ſich beide ſo gegenüber, daß es nur eine ideale, keine reale Vermittlung gibt zwiſchen den natürlichen Subſtanzen der Sacramente, ihren äußerlichen Elementen und zwiſchen ihrer geiſtigen Segensſubſtanz; die Vermittlung hat aber nach dem Schriftbegriff ihr Princip darin, daß Chriſtus zunächſt in ſeiner eigenen leibhaften Perſönlichkeit die leibliche Naturſubſtanz vermittelt hat mit der göttlichen Geiſtesſubſtanz, und ſeine Perſönlichkeit iſt es

wieder, die in den Sacramenten die geiſtige Subſtanz vermittelt. Wir müſſen alſo näher eingehen auf das Verhältniß von Geiſt und Leiblichkeit. Geiſtigkeit und Leiblichkeit ſtehen in der Schrift einander nicht entgegen, gehören vielmehr weſentlich zuſammen; entgegen ſtehen einander Geiſt und Fleiſch, der Geiſt namentlich als der heilige Lebensgeiſt und das Fleiſch als eine ſündig verdorbene Leiblichkeit, als ein von einer ſündigen Seele bewohnter und ſo zerrütteter und zerrüttender Leib, als materialiſirter Leib. Dieſes dualiſtiſche Verhältniß iſt nun eben Naturunordnung, Desorganiſation; darin, daß bei uns Geiſtiges und Leibliches außereinander und gegeneinander ſind, daß das Geiſtige nicht mehr leibhaft und das Leibliche geiſtlos und geiſtwidrig iſt, wurzelt nach dem Standpunkt der Schrift eben das nichtige, kraftloſe, finſtere Weſen und Leben, es iſt die zerfallene, und zerfallende Natur, die verdorbene, vergängliche Welt. Denn der Geiſt als das Ueberſinnliche, das Göttliche iſt das wahre Weſen aller Dinge und ſchließt das Leibliche keineswegs aus, ſondern ein, nur aber als das ihm, dem Geiſt, dienſtbare und ſich aſſimilirende, reſp. gleichartige, wie umgekehrt der Ausdruck Fleiſch das Geiſtige nicht ſchlechthin ausſchließt, ſondern wieder einſchließt eben als etwas dem Fleiſch Aſſimilirtes, d. h. als einen verſinnlichten, an's Materielle gebundenen Geiſt. Ohne den Geiſt in ſeiner überſinnlichen Weſenheit und damit im Gegenſatz zu dieſem Geiſt werden und ſind daher die Dinge weſenlos, nichtig, verderben und ſterben. Geiſt, Kraft, Leben iſt eins in der Schrift. Fleiſch, d. h. entgeiſtete und geiſtwidrige Leiblichkeit iſt dagegen eins mit Schwäche und Tod. (Vgl. Dogmatik, von der Sünde, und akademiſche Antrittsrede in Tübingen).

Dieſe Unordnung oder Desorganiſation, dieſe Afternatur ſoll eben in Chriſto aufgehoben, und die himmliſche Urnatur und Urordnung hergeſtellt werden. Daher iſt der Sohn Gottes eingegangen ins Fleiſch, um ὁ Χριστος zu werden, der mit Geiſt geſalbte Menſch, oder der durchgeiſtigte Menſch zu werden; er in ſeiner Perſon hat die Verſöhnung vollbracht, d. h. die neue Natureinigung zwiſchen göttlicher Geiſtigkeit und unſerer geiſtloſen Leiblichkeit, zwiſchen der himmliſchen, überſinnlichen Geiſteswelt und der Fleiſcheswelt. Jeſus heißt daher der Chriſt, der im Fleiſch geoffenbarte Geiſtesſohn Gottes, ſo daß dieſe Offenbarung keine bloß ſymboliſche Darſtellung iſt, ſondern er hat das Leben in ſich ſelbſt, wie es Gott in ſich hat, er iſt die ſubſtantielle, nicht die bloß ſymboliſche Darſtellung des göttlichen Geiſt-Lebens im Fleiſch; letzteres iſt Offenbarungsſtätte und Offenbarungsmedium, und mit ihm, mit Jeſus Chriſtus, kommt das mit der menſchlichen Körperlichkeit geeinigte Gottesleben, das heilige Geiſtesleben, und damit das ewige Leben eben dahin, wohin er eingeht.

Der Geiſt ſoll durch Jeſus Chriſtus wieder leibhaft werden, ins leibliche Leben einwirken und eingehen, und dieſes geiſtloſe Leibesleben ſoll wieder ein geiſtiges werden mit einer geiſtig lebendigen Seele (ζωογονειν την ψυχην) und einem vom Geiſt durchdrungenen Leib (σωμα πνευματικον).

Wo daher Chriſtus wirklich kommt und wirkt, wie in den Sacramenten, bei den Gläubigen, da kommt und wirkt er nicht in der Weiſe der alten Afternatur und Schwäche, nicht in der Weiſe dieſer nichtigen Welt, daß er alſo geiſtig nur käme in unſerm idealen Sinn ohne Leibliches, oder daß er leiblich käme in unſerm vermaterialiſirten Sinn ohne den

lebendig machenden Geist. Er kommt und wirkt in einer geisteskräftigen Leiblichkeit und in einer leibhaften Geistigkeit. Daher wie der Geist Christi im Wort Christi seinen natürlichen Sprachkörper hat, so in den Sacramenten stellt er seinen natürlichen Elementarkörper dar. Darüber das Weitere unten.

Nach dem bisher Entwickelten widerspricht es also dem ganzen specifischen neutestamentlichen Heilsbegriff und Christusbegriff, wenn die neutestamentlichen Centralmysterien, in welchen sich gerade die intensivste Beziehung zu Christus und zu dem in ihm enthaltenen Heil zusammenfassen soll, zu bloßen Symbolen herabgesetzt werden, so daß erst die gläubige Selbstthätigkeit des Menschen den geistigen Inhalt Jesu Christi als bloß idealen Inhalt in sie hineintragen soll, und sie so eigentlich im bloß psychologischen und moralischen Sinn geistig wirksam werden. Auf dasselbe Resultat führt uns

b) der biblische Begriff des Glaubens selbst, der zugleich das Unstatthafte der katholischen Auffassung aufdeckt. Der Glaube in seinem biblischen Begriff hat das Eigenthümliche, daß ihm das Unsichtbare, Geistige, Göttliche im Allgemeinen eine selbständig präsente Realität ist. Hebr. 11, 1. (Die *πραγματα ἐλπιζομενα, οὐ βλεπομενα* sind dem Glauben *ὑποστασις*, siehe Dogmatik und Propädeutik). Der Glaube nimmt aber darum nicht das Sichtbare selber für das Unsichtbare, das Aeußere für das Innere, das Natürliche für das Göttliche; er identificirt nicht eins mit dem andern; dies ist eben der Aberglaube, Idololatrie, Abgötterei. Röm. 1, 23. Ebensowenig aber nimmt der Glaube das Sichtbare ohne unsichtbaren göttlichen Gehalt, wie der Unglaube; er substituirt nicht zum Ersatz des objectiven

Geistesgehaltes die eigenen Ideen und bildet sich so eine bloß idealisirte Natur. Dieses ist in der Wirklichkeit Entgeistung und Entgöttlichung der Natur in sich selbst, wie das erste Vergötterung derselben ist.

Der Glaube, indem er die selbständig reale Gegenwart und Energie des Unsichtbaren im Sichtbaren festhält, setzt seinen Beruf nur darein, es aufzusuchen und empfänglich in sich aufzunehmen, zu bewahren und zu verarbeiten, kurz das real sich Gebende oder Gegebene sich anzueignen. Dieses ist die Stellung des Glaubens im Allgemeinen nach biblischem Begriff. Wenden wir es nun an auf die Sacramente, so scheidet sich auch bei ihnen der Glaube gleich sehr vom Unglauben und vom Aberglauben.

Einerseits nimmt er die sichtbaren Darstellungsformen und Elemente der Sacramente, Wasser, Brod und Wein, nicht identisch mit dem Unsichtbaren, nicht identisch mit Christi Geist, Leib und Blut, wie beim Abendmahl die katholische Verwandlungstheorie, die eben dadurch wie jener alte heidnische Aberglaube dahin geführt wird, mit den Elementen des Sacraments Idololatrie zu treiben. Und eben weil der Glaube nicht Sichtbares mit dem Unsichtbaren identificirt, kann er auch den bloß äußerlichen Empfang der Sacramente, Taufe und Mahlzeit, nicht für die Gemeinschaft des geistigen Inhalts unmittelbar nehmen, nicht für eine wahre Taufe und Communion.

Andrerseits weil der Glaube das Sichtbare überhaupt nicht als in sich selbst geistig leer nimmt, nicht als ohne unsichtbaren göttlichen Gehalt, so erfaßt er auch in den Sacramenten die sichtbaren Elemente und Akte nicht als etwas an und für sich bloß Aeußerliches, als leer von selbständigem

Inneſein und Innewirken des unſichtbaren Geiſtes und Gehaltes, leer von der präſenten Weſenheit Chriſti, die eben als geiſtig lebendige Leibhaftigkeit beſteht. Vielmehr gegenüber den beiden genannten Extremen des Aberglaubens und des Unglaubens bleibt dem Glauben das Sichtbare der Sacramente (Waſſer, Brod und Wein) wie die ganze ſichtbare Welt das, was es ſeiner Natur nach iſt; aber wie ihm das Göttliche überhaupt in dieſer Welt etwas ſelbſtändig und real Präſentes iſt, ſo iſt ihm auch im Sichtbaren der Sacramente die geiſtige Hypoſtaſe und Energie Jeſu Chriſti, d. h. eben ſein gottmenſchliches, ſein geiſtig-leibliches Weſen und Wirken in ſelbſtändiger Realität gegenwärtig. Demnach erkennt auch der Glaube bei den ſacramentalen Akten ſich ſelbſt weder als Schöpfer, als Urheber der unſichtbaren Bedeutung durch eigene fromme Thätigkeit, noch auch ſich ſelbſt als rein paſſiv und bedeutungslos, ſondern wie in ſeinem ganzen Verhältniß zur unſichtbaren Kraft und Weſenheit Gottes (zur δυναμις und θειοτης) erkennt er ſich auch hier in Taufe und Abendmahl als lebendig empfangend, als zueignend und in Kraft des Empfangenen aneignend. Die Empfängniß des Glaubens iſt nun aber als ſolche überall in der göttlichen Bundesökonomie bedingt, bedingt namentlich durch das göttliche Wortzeugniß als die nächſte Verkörperung des Geiſtes für den Glauben, und durch die unterwürfige Annahme des Wortes als den nächſten Akt des Glaubens; und daſſelbe gilt auch in der beſtimmten Beziehung auf die Sacramente.

Was nach dem göttlichen Wortzeugniß ihren geiſtigen Inhalt bildet, das muß auch Inhalt des Glaubens ſein, wenn er eben für die ſpecifiſche Wirkung des neuteſtamentlichen Sacraments empfänglich ſein und den ſelbſtändigen

Gottesgehalt des Sacraments wirklich in sich empfangen soll. Also ein bloß potentieller Glaube, wie der der Unmündigen, oder ein bloß genereller Glaube, wie der katholische Laienglaube, beides reicht nicht zu, wo es einen speciellen Akt der in ein specifisches Wort gestellten Offenbarung gilt, wie dies bei den Sacramenten der Fall ist.

Betrachten wir nun aber

3) die Möglichkeit dieser realen Präsenz und Wirksamkeit Christi in den Sacramenten, aber wieder vom biblischen Standpunkt aus.

Diese Präsenz und Wirksamkeit Christi im Sacrament ist weder etwas mit der allgemeinen Präsenz des Göttlichen Zusammenfallendes, noch etwas davon Isolirtes, es ist eine specifische Präsenz, die aber im Zusammenhang steht mit dem universellen Verhältniß Christi zu Gott und Welt. Es vereinigt sich darin nämlich das doppelte Mittlerverhältniß Christi, wie dasselbe theils in ihm als dem schöpferischen Wort des Weltanfangs gesetzt ist, theils in ihm als dem Fleisch gewordenen Wort mit der Gnade und Wahrheit des neuen Bundes. Fassen wir also

a) sein Verhältniß näher ins Auge, wie es ihm zukommt als dem Wort des Weltanfangs, als dem persönlichen Urwort und Schöpfungswort Gottes, als dem Urvermittler zwischen Gott und Welt. Hauptstelle ist Kol. 1, 16 f.*) Das Himmlische und Irdische, das Unsichtbare und Sichtbare, das Uebersinnliche und Sinnliche, also Geistiges und Leibliches ist in Christus nicht getrennt von einander, wie bei uns. In ihm hat beides seinen

*) Sacramentenlehre S. 14 ff.

Schöpfungsgrund (ἐν αὐτῳ ἐκτισθη), und so seinen Urbestand, seinen göttlich originalen Einheitspunkt und seinen systematischen Zusammenhang. In ihm ist Alles von Grund aus bis zu seinem Ziel hinaus (εἰς αὐτον ἐκτισθη), also in seiner ursprünglichen Anlage und nach seiner ganzen Bestimmung oder, modern ausgedrückt, nach der ganzen Fülle und Höhe seiner Idee original göttlich vereinigt. Beides, Sichtbares und Unsichtbares, Geistiges und Leibliches läuft in ihm zusammen, wie es von ihm ausgegangen ist; beides also, wie es ursprünglich ist und wie es sich entwickelt bis zu seinem Ziel hinaus, besteht einheitlich in ihm. Das Sichtbare greift also durch ihn hinauf ins Unsichtbare und dieses greift durch ihn herab ins Sichtbare und Leibliche. Indem es Kol. 1 heißt, daß Alles nicht nur durch ihn, sondern auch in ihm geschaffen ist, hat Alles nicht nur durch ihn als bloßes Werkzeug des göttlichen Schaffens seinen äußeren Lebensanfang erhalten, sondern es hat in ihm seinen inneren Lebensanfang d. h. sein inneres Wesen erhalten, alles hat seinen primitiven Lebensgrund eben in Christi eigenthümlichem Wesen. Alles Leben, das zu geschöpflicher Existenz gelangt, existirt schon zuvor in ihm selbst als schöpferisch Geistiges und Leibliches. Er hat Alles in sich im Sinn des aus Gott gezeugten, nicht geschaffenen Urlebens, im Sinn der Erstgeburt (Kol. 1, 15), als in sich selbständige Urrealität aus Gott, während es in der Welt nur existirt als Leben a posteriori, als aus ihm abgeleitetes und nachbildliches Leben, als Geschöpfleben. Daher Johannes absolut von ihm sagt: in ihm war das Leben, weil nichts ist, das außerhalb seiner, wo anders her, geworden wäre. Es findet also eine urwesentliche Lebensbeziehung, keine bloß symbolische Beziehung,

zwischen Christus und dem All statt, zu dem auch Wasser, Brod und Wein gehören.

Eben daher kann er nicht nur vergleichsweise oder symbolisch, sondern ὀντως, im ontologischen Sinn sagen, was kein Engel und kein Mensch sagen kann: Ich bin das Licht, das Leben, das lebendige Wasser, das lebendige Brod, der wesenhafte Weinstock, d. h. das eigentliche Wesen davon ist in mir in originaler Lebendigkeit und Wahrheit, im eigentlichsten, urrealsten Sinn, nicht im uneigentlichen. Sofern dann auch Alles nur in ihm fortbesteht, ist er auch allem Geschöpflichen schon inne und zwar eben als sein Wesensurbild.

Das irdisch Körperliche also, auch Wasser, Brod, Wein, das doch auch unter τα παντα gehört, besteht schon an und für sich nicht außer Christus und ohne Christus, sondern nur in ihm als dem schöpferischen Gottes-Wort, wie das himmlisch Geistige auch. Daher Hebr. 1, 3 φερων τα παντα ῥηματι.*) Also seine Kraft, wie sie geistig-körperlich von ihm, dem Urleben ausgeht, ist bereits von der Schöpfung an allen irdischen und himmlischen Dingen inne als die Tragkraft oder Grundkraft derselben, als die Unterlage ihres Lebens, worin sie allein bestehen. So ist und wirkt Christus als das gemeinschaftliche Lebens-Centrum des himmlischen und des irdischen Seins, des Geistigen und des Leiblichen, wirkt als das schöpferisch tragende Kraft-

*) ῥημα ist eine körperliche Aeußerung, worin aber etwas Geistiges, Gedachtes, Gewolltes ausgeht, und zwar bei Christo, wie bei Gott nicht als bloßer Schall und Gedankenbild, wie bei uns, sondern als eine der Aeußerung immanente Kraft und Leben.

wort vom Himmel herab in's Irdische und vom Irdischen hinauf ins Himmlische, und zwar wirkt er in Allem von innen heraus, aber auch in Alles wieder von außen hinein, weil er über Allem ist, wie er in Allem ist, so daß er weder in etwas Einzelnem aufgeht, noch im Ganzen. Diese allgemeine schöpferische Kraftgegenwart, welche die originale Lebensbedingung alles Weltlebens ist, hängt eben als solche, als für Alles nothwendige Lebensbasis nicht erst ab von der Geschöpfe Wissen, Wollen und Thun; sie involvirt aber auch noch nicht, daß Christus auch mit seiner heiligen Geisteskraft, d. h. mit seiner innengöttlichen, persönlich freien Lebenskraft (nicht nur mit seinem ῥῆμα, seiner schöpferischen Kraftäußerung) gegenwärtig ist in Allem, namentlich im Fleisch, in der σαρξ.

Eben durch die Verfleischlichung oder Versinnlichung der Menschheit ist diese in ihrer Entwicklung herausgefallen aus der centralen Lebenseinheit mit Christus und dadurch auch mit dem himmlischen Lebensverband, aus der Lebenseinheit, wie sie in dem göttlichen Urbild und Urmittler zwischen Gott und Welt gegeben ist; und die Wiedervereinigung vermittelt nun Christus erst wieder

b) als das Mensch gewordene Wort, als das menschlich personhafte Gnadenwort. Joh. 1, 14. Kol. 1, 20. In diesen Stellen schließt sich an das ursprüngliche Verhältniß Christi zur Schöpfung die göttliche Bestimmung zur Wiedervereinigung des Alls mit ihm an, vermittelt durch Christi Blut. Kol. 1, 20 geht ἀποκαταλλαξαι εἰς αὐτον wie das voranstehende δι' αὐτον auf Christum, da es sich darum handelt, eben die künftige Zusammenfassung des Alls in Christo anzuschließen an die

V. 16 erwähnte Beſtimmung des Alls zu Chriſtus hin und an die nach V. 18 ihm zugedachte oberſte Rangſtellung. Eph. 1, 10. Als Fleiſch gewordenes Wort iſt nun der vorhiſtoriſche Urmittler des Alls Mittler im hiſtoriſchen Sinn geworden, Gottmenſch; das überſinnlich Göttliche, das heilige Geiſtesleben, und die σαρξ, das ſinnliche Menſchenleben, iſt in ſeiner Chriſtus-Perſon vermittelt in Eins, ſodaß er die göttliche Fülle in ſich hat in menſchlicher Leibhaftigkeit, σωματικως. Kol. 2, 9. Dieſe Vermittlung erfolgte eben im ethiſch-hiſtoriſchen Weg, indem er die vollkommenſte Erfüllung des göttlichen Willens verbindet mit dem vollkommenſten Tragen unſeres Sündenzuſtandes, alſo activ und paſſiv die ethiſche Vollendung in ſich vereinigt. So bietet er nun in ethiſch rechtlicher Vollmacht die Fülle der gottmenſchlichen Lebensgnade dar für die Menſchheit eben in ihrer σαρξ und Sünde. Auch als das Fleiſch gewordene Wort hat er nach Matth. 28, 18 und 20 alle Gewalt ſich gewonnen über Himmel und Erde; d. h. alſo auch ſeiner gottmenſchlichen Gnadenkraft iſt nun alles Himmliſche und Irdiſche unterthan und ſteht ihr offen, ſonach auch Waſſer, Brod und Wein der Erde, denen er von Anfang an mit ſchöpferiſcher Kraft immanent iſt. Er kann nun alſo auch mit ſeinem heiligen Geiſtesgehalt und ſeinem himmliſchen Gnadenleben eingehen in alle irdiſchen Verhältniſſe, kann das Irdiſche aufnehmen in himmliſche Kraft, das Leibliche in ſein Geiſtesweſen, aber deswegen heißt es doch nirgends: er trägt alle Dinge mit dem Wort ſeiner Gnade, wie es heißt: mit dem Wort ſeiner Kraft. Als das Fleiſch gewordene Wort, mit ſeiner gottmenſchlichen Weſenskraft, als das perſönliche Gnadenwort, als der λογος πληρης χαριτος breitet er ſich nicht bereits durch

Alles aus, wie als das persönliche Schöpfungswort mit seiner schöpferischen Urkraft. Da müssen zuvor erst die Reiche der Welt im ethisch gerichtlichen Weltproceß Reich Christi werden. Nur zu seinen Gläubigen sagt er: „Ich, d. h. der ins Fleisch gekommene Gottessohn bin alle Tage bei euch", aber nicht: ich bin als solcher bei allen Menschen. Deßwegen heißt es Joh. 17 nicht: ich bitte für alle Welt, sondern „für die, die du mir gegeben hast", und Kol. 2, 10 nur von der Gemeinde: „ihr seid erfüllt in ihm", und Eph. 1, 23: die Gemeinde der Gläubigen, nicht die Welt, ist sein Leib, den er erfüllt, und ist diese Erfüllung seiner Gemeinde einmal vollendet, so ist eben diese vollendete Gemeinde das Medium, das auch die Welt-Erfüllung vermittelt. Röm. 8, 19—21. Wie er also als das schöpferische Wort mit seiner schöpferischen Kraft Alles bereits erfüllt, dem All von Himmel und Erde immanent ist als die Kraft seines Bestehens, so als das Fleisch gewordene Wort mit seiner Gnadenkraft kann und soll er zwar Alles erfüllen, er hat die Macht und die Bestimmung dazu; er erfüllt aber vorerst mit seiner Gnade wirklich nur das, was der Gemeinde angehört, d. h. was durch sein verkündigtes Gnadenwort und durch den Glauben daran aus der Welt erwählt, so sein Eigenthum ist und immer mehr wird. Joh. 17, 9. 14. In seinem verkündigten Gnadenwort, in seinem Evangelium vermittelt er eben als das persönliche Gnadenwort seine himmlisch-geistigen Gnadenkräfte, seine gemeindeschöpferische Gegenwart in der Sünderwelt, wie er als das persönliche Urwort, als λογος ἐν ἀρχῃ seine urkräftige weltschöpferische Gegenwart vermittelt ebenfalls durch ein hervorgegebenes Wort, durch sein ῥημα δυναμεως. Das ῥημα δυναμεως

iſt eben ſchöpfungsmäßig dem All immanent, iſt etwas Einerſchaffenes, etwas naturgeſetzlich Vorhandenes, iſt alſo auch den Menſchen, unabhängig vom eigenen Sein und Thun derſelben, immanent ohne und auch wider ihr Wiſſen und Wollen, kurz: es iſt etwas rein objectiv Gegebenes in unmittelbarer Naturmacht; dagegen jenes, das Gnadenwort und die von ihm abhängige Geiſtesgnade beſteht und wirkt nicht naturgeſetzlich, ſondern nach dem Geſetze der Freiheit, der perſönlichen Liebe, nicht in phyſiſcher Macht als abſolutes Machtwort, ſondern überall wirkt es nur in geiſtiger Kraft als frei anzueignendes Buß- und Glaubenswort.

Die Gnadenpräſenz und die Gnadenwirkung Chriſti iſt ſonach nicht etwas rein Objectives, nicht eine vom ſubjectiven Wiſſen und Wollen unabhängige Gegebenheit oder Macht, wie die ſchöpferiſche Machtpräſenz. Es iſt nicht etwas den unbewußten Naturgrund des individuellen Lebens Umfaſſendes und von ihm aus erſt ins Bewußtſein Aufſteigendes (Martenſen, Ethik II. Theil S. 176), ſondern Gnadenpräſenz und Gnadenwirkung Chriſti hängt im Unterſchied von ſeiner Naturpräſenz von des Menſchen ſelbſtbewußtem, freiem Willen ab, von ſeinem ethiſchen Verhalten, davon ob er freiwillig das Gnadenwort hört, zu Herzen nimmt, in ſich bewahrt und fruchtbar macht, mit Einem Wort: glaubt; kurz die Gnadenpräſenz iſt ſubjectiv bedingt durch Bewußtſein und Willen des Menſchen, dies aber ſo, daß des Menſchen Bewußtſein und Wollen ſich abhängig macht und beſtimmt wird vom Gnadenwort des Evangeliums.

Hieraus ergibt sich nun auch das Specielle für die Sacramente. Die sacramentliche Gegenwart Christi oder die Centralpräsenz und Wirksamkeit seiner gottmenschlichen Gnadenkraft ist einmal in den Naturmitteln nicht eine physische oder kosmische Allgegenwart, ist auch nicht einseitig durch das bloß sacramentliche Einsetzungswort vermittelt, als wäre dies reines Befehlswort oder zauberhaftes Machtwort, statt Gnadenwort; ebenso die sacramentliche Wirkung im Individuum begründet sich nicht im unbewußten Leben desselben, macht sich nicht in physischer Weise wie die Wirkungen der göttlichen Schöpfungskraft, nicht unabhängig von der subjectiven Beschaffenheit und Thätigkeit der Empfänger, wie neuere Dogmatiker das lutherische Dogma von der Objectivität der Sacramente in katholischer Starrheit interpretiren. Andererseits ist die sacramentliche Gegenwart auch nicht vom eigenen Belieben des Menschen abhängig, ist nicht vom selbständigen Glauben des Menschen promiscue in irgend welchem physischen Element und Akt zu effectuiren, vielmehr das Physische muß eben durch das Gnadenwort Christi stiftungsmäßig für seine sacramentliche Gegenwart auserwählt sein aus dem allgemeinen Bereich seiner schöpferischen Kraftgegenwart, und es muß das Physische als Christi Sacrament geheiligt werden durch einen Glauben des Individuums, welcher eben an das Gnadenwort sich bindet, es bewußt und freiwillig acceptirt, kurz: die sacramentliche Gegenwart ist ethisch bedingte Gnaden-Gegenwart in geistiger Kraftwirkung, nicht physische Macht-Gegenwart in absoluter Machtwirkung.

Nach allem bisher Entwickelten möchte sich der Begriff der Sacramente so bestimmen lassen: Sacrament ist di-

gottesdienstliche Verwendung derjenigen Naturmittel, welche durch das Gnadenwort des Herrn und durch das persönliche Glauben daran geheiligt sind zu Organen für die persönliche Mittheilung der neuen Bundesgnade in Christo, indem die göttliche Gnade, wie sie in der eigenthümlichen Lebensfülle Christi oder in seinem gottmenschlichen Wesen sich concentrirt, eben als Einheit des Himmlischen und Irdischen, des Geistigen und Leiblichen sich im Sacrament präsent macht, und sich mittheilt zur lebendigen Aneignung durch die entsprechende Receptionsthätigkeit des Glaubens.

Es erhellt nun auch aus dem Bisherigen, daß die Sacramente keine bloß zufällige, untergeordnete und partikuläre Bedeutung haben. Sie sind vielmehr *wesentliche und nothwendige Grundformen der neutestamentlichen Oekonomie* und der durch sie gestifteten Gottesgemeinschaft. Die Bestimmung der Gnade nämlich (Dogmatik § 24. III. 4) ist die in die Menschheit eingedrungene Sünde aufzuheben in ihrem ganzen Umfang. Mit bloßer Vergebung der sündigen Thaten ist die Sünde selbst nicht aufgehoben. Die Sünde als That ist theils willkürlicher, theils unwillkürlicher Ausfluß eines sündlichen, eines desorganisirten Habitus; sie hat in dem Naturleben der Menschheit und in dem ihres κοσμος und so auch in dem darin wurzelnden geistigen Leben Bestand als sinnliche, widergeistige Beschaffenheit, als Fleisch, kurz die Sünde besteht und effectuirt sich naturhaft. Dagegen auch das göttliche Leben, das übersinnliche Geistesleben ist in Jesu Christi Persönlichkeit ebenfalls naturhaft vermenschlicht worden, hat sich in ihm als eine heilig geistige Leiblichkeit gestaltet. Dieses Leben nun hat die Gnade *auch den Gläubigen immanent* zu

machen, daß ihr ganzer Naturorganismus, Geist, Seele und Leib, die zusammen unter der Herrschaft des Fleisches, des sündigen Sinnenlebens stehen, zur freien Lebensherrlichkeit der Gotteskinder umgebildet wird, und in Folge davon endlich auch der äußere Naturorganismus, auch die vom Menschen abhängige und geschichtlich deformirte Welt. Eben die subjective Verinnerlichung des geistigen Lebens Christi in seiner rein menschlichen Naturwahrheit oder in der Realität des vollkommenen Menschensohns, dies bildet das Antidoton zu dem fleischlichen Leben, worin die Sünde und der Tod wurzelt. Nun kann aber der Geist in das Fleisch nicht unmittelbar eingehen, sondern er muß sich mit dem wirklichen Leben, das noch Fleisch ist, vermitteln und dieses ethisch, nach dem auf dem Geistesgebiet geltenden Gesetz freier Reception. So vermittelt sich der Geist zunächst mit dem geistigen Grund-Vermögen und Bewußtsein in unserer Natur, und dies geschieht durch Verkörperung des Geistes im Wort. In diesem hat das Leben Christi einen Sprachkörper angenommen für seine innere Geisteswirksamkeit oder für seine freie Uebertragung in das freie geistige Seelenleben des Menschen, in Bewußtsein und Wille, kurz: für die geistig seelische Wirksamkeit. Weiter dann für seine leiblich seelische Geisteswirksamkeit, wie sie von der vollendeten Geistleiblichkeit Christi ausgeht, also für die geistige Umbildung von Seele und Leib selbst nimmt der zeugende Geist Elementarkörper an und dies geschieht im Sacrament.

Damit ist aber nicht gesagt, daß die so vermittelte Wirkung des Geistes in den Sacramenten eine physische sei, so wenig als dies die Wirkung des Wortzeugnisses ist, in

welchem ja das Geiſtige auch verkörpert iſt als ῥημα und γραμμα, und eben das Wortzeugniß iſt auch ſtetig zu verbinden mit dem Elementarzeugniß, mit den Sacramenten. Das Wirkſame iſt auch beim Wort nicht das Aeußere für ſich, nicht ſein γραμμα nur und das Hören deſſelben; ebenſowenig iſt das äußere Element beim Sacrament und der äußere Empfang das Wirkſame, ſondern der Geiſt iſt es, welcher in beiden das Wirkende iſt, im Wort und in den ſacramentlichen Elementen. Und ſo iſt auch bei Wort und Sacrament der Glaube, d. h. die receptive geiſtige Selbſtthätigkeit das, was auf Seiten des Menſchen die Wirkung vermittelt. Es iſt alſo nicht eine phyſiſche, ſondern eine geiſtige Dynamik, die alles beſtimmt von Seiten des Objects (des Wortes und Sacraments) und auf Seiten des Subjects, des Empfängers, und gemäß dieſer geiſtigen Dynamik iſt auch die Wirkung der Sacramente ſelbſt weſentlich geiſtig, aber ſo daß dieſelbe in das leiblich ſeeliſche Leben hinein eben vergeiſtigend wirkt. Es iſt aber nicht die materielle, die ſtoffliche Außenſeite des Leibeslebens, nicht das phyſiſche Leibesleben, nicht das Fleiſch, was durch die Sacramente erneuert und belebt wird. Die Sacramente ſind kein Nahrungs- und Heilmittel für das Fleiſch, dieſes wird vielmehr abgetödtet durch die Geiſteswirkung, indem dieſelbe in die innere Seite des Leibeslebens, in die phyſiſche, ethiſch belebend eindringt. Vgl. Röm. 6, 5 f. 2 Kor. 4, 10. 16. Luk. 17, 3. (Vgl. Sacramentenlehre und unten). So wird durch die geiſtige Dynamik des Sacraments die geiſtige Umbildung auch nach der körperlichen Außenſeite des Seelenlebens vorbereitet, das künftige σωμα πνευματικον, eben mit Ausſcheidung des fleiſchlichen Lebens,

(nicht seiner Naturseite), d. h. des Verderbensprocesses der Sünde. Vgl. Joh. 6, 27. 33. 39. 48—51. 53. 54; 4, 14; 7, 38. So concentrirt sich im Sacrament eben das große Geheimniß oder große Sacrament, wenn man so sagen will, wie es im allgemeinen Bekenntniß des Glaubens liegt, daß Christus überhaupt als Sohn Gottes im Fleisch in dieser unserer Körperlichkeit sich offenbart, und im Geist, in der Kraft des überirdischen Lebens sich rechtfertigt.

---

§ 7. Die Taufe.

Die Taufe wird bezeichnet durch *βαπτισμα* (als vollzogen) oder *βαπτισμος* (als Akt), *λουτρόν*,*) *λουτρον τοῦ ὕδατος, λουτρον της παλιγγενεσιας.* Eph. 5, 26. Tit. 3, 5. Im Wort *βαπτιζειν* liegt der Begriff der Eintauchung, Untertauchung,**) nicht der Besprengung. Eben daher wird auch die Taufe als *λουτρον*, Waschung bezeichnet, und *βαπτιζειν* selbst von Waschungen gebraucht. Marc. 7, 4. Luk. 11, 38. Also Waschung durch Untertauchung ist die ursprüngliche Form der Taufe, und darauf weist auch der Gebrauch, an Flüssen zu taufen.***) Sofern nun die formelle Abweichung

*) Die Grammatiker unterscheiden *λοῦτρον* als Badewasser und *λουτρόν* als Badeakt.

**) *βαπτιζειν* kommt nämlich her von *βαπτω, βαζω, βαθω*, wovon *βαθος* Tiefe. So kommt auch unser Taufen von Teufen, Tiefen und Luther bemerkt daher: „So sollt es also sein und wäre recht, daß man nach Laut des Wörtleins „Taufen" Jeglichen, der getauft wird, ganz hinein ins Wasser senket oder teufet und wieder herauszöge".

***) In der griechischen Kirche ist die Untertauchung jetzt noch die gewöhnliche Form; in der abendländischen tritt vom achten Jahrhundert an statt der Untertauchung Begießung ein, vom dreizehnten an Besprengung.

nicht die Willkür und nicht den Zwang zum Princip hat, wie sie denn den Unterschied der klimatischen Verhältnisse für sich anführen kann namentlich beim Taufen von Kindern, alterirt sie das Wesen der Taufe nicht; denn dieses beruht nicht in der Quantität des Elements, sondern in der geistigen Qualität, Wasser und Geist, vermittelt durch Wort und Glauben; doch ist auch in der Form möglichste Einhaltung des Ursprünglichen und so immerhin da, wo es sich um erste Einführung der Taufe handelt, das dem Glauben angemessenste, auch ist nicht zu verkennen, daß unnöthige Abweichungen von der Form der Willkür Thür und Thor öffnen bis ins Wesentliche hinein. Auf der andern Seite aber gilt auch einer auf das Aeußere sich werfenden Aenderungssucht das Wort des Herrn, Matth. 23, 26: „reinigt zum Ersten das Innere", und Luk. 17, 21: „ἡ βασιλεια τοῦ θεου ἐντος ὑμων ἐστιν", und gegenüber der Schwachen Röm. 14, 16 f.*) Durch die Form der Waschung schließt sich nun die christliche Taufe unmittelbar an die gottesdienstlichen Waschungen des A. T. an; vgl. Hebr. 9, 10: διαφοροι βαπτισμοι. — Ueberblicken wir daher:

1) Die geschichtliche Vorbereitung der Geistestaufe auf biblischem Boden.

Schon im A. T. mußten Volk und Priester für den Gottesbund und Gottesdienst sich heiligen dadurch, daß sie durch Waschung oder Baden sich reinigten: so das ganze

*) Eben bei verloren gegangenen oder dem Redlichen zum Anstoß werdenden Wahrheiten ist nicht vorzufahren mit Bekennen und äußeren Anordnungen, sondern mit Belehrung — aber allerdings die unbefangene, nüchterne Belehrung darf auch keiner Antiquität und Starrsinnigkeit unterworfen werden.

Volk bei dem Bundesschluß (Exod. 19, 10., vgl. Jos. 3, 5); bei Opfern (1 Sam. 16, 5); die Priester für ihren Amtsantritt (Exod. 29, 1. 4. Levit. 8, 5 f.); ebenso für die einzelnen priesterlichen Verrichtungen, Exod. 30, 18 ff. Die Waschung erscheint schon im A. T. als äußere Reinigung*) für den äußeren Gottesdienst und Gottesbund (Hebr. 9, 10. 13), sofern Gott zunächst als Gott der Natur sich offenbarte und äußerlich gegenwärtig und zugänglich war in specieller Weise in der Bundeshütte, wie in allgemeiner in der Natur. Bei den Propheten wird die Waschung verbunden mit der Forderung selbstthätiger Reinigung des Herzens und Lebens durch Hassen und Meiden des Bösen, der Ungerechtigkeit, Feindseligkeit, durch Lieben und Suchen des Guten, vgl. z. B. Jes. 1, 16. Jer. 4, 14. So wird also die Waschung (die Taufe) schon mit μετανοια verbunden; mit der körperlichen Reinigung wird die seelische verbunden durch Forderung sittlicher Leistung. Beides nun, die vom Gesetz gebotene äußerliche Waschung und die von den Propheten geforderte sittliche Reinigung der μετανοια, hatte

a) am Uebergang des alten Bundes in den neuen der Vorläufer des Herrn, Johannes in seiner Taufe miteinander zu verbinden. Matth. 3, 1 f., vgl. V. 3. 5 f. Luk. 3, 10—14. Hier erscheint noch bloßes äußeres Wasser („ich taufe mit Wasser"), ohne daß eine besondere göttliche Kraft darin präsent war. Ihre Kraft erhielt die Wasser-

*) Bekanntlich dehnten in dieser Weise die Pharisäer die Waschungen auch über die unmittelbar gottesdienstlichen Handlungen hinaus bis auf das ordinäre Tagesleben und auch auf die Gefäße aus. Marc. 7, 1—9. Gegenüber dieser minutiösen Veräußerlichung weist der Herr (Marc. 7, 14—16. 21—23) auf die Nothwendigkeit einer innerlichen Herzensreinigung.

taufe objectiverſeits durch die erweckende und Sünden aufdeckende Kraft der Predigt und ſubjectiverſeits durch die die Taufe bedingende μετανοια. Nur bei denjenigen Zuhörern, bei denen dies Wort Eingang fand, alſo durch die μετανοια, erhielt die Taufe auch innere Kraft und Bedeutung, Matth. 3, 6—8. Daher heißt die Johanneiſche Taufe eben βαπτισμα μετανοιας, Bußtaufe. Act. 19, 4. Die Kraft der Taufe war alſo göttlicher- und menſchlicherſeits principiell ethiſch vermittelt, daher reiht ſich denn auch an den Taufakt die Verpflichtung zum rechtſchaffenen Lebenswandel, zur fortlaufenden ſittlichen Reinigung, mit Verheißung der Sündenvergebung nicht nur, ſondern auch einer künftigen Geiſtestaufe; hiefür war die ſo vollzogene Waſſertaufe die verheißende Verſiegelung. Die Beſtimmung der Taufe war: vorzubereiten für den Herrn des neuen Bundes (Matth. 3, 3. Luk. 1, 16); aber nicht unmittelbar für ſeine Geiſtestaufe, ſondern für ſein Evangelium, ſeine Reichspredigt. Denn auch mit dem Evangelium ſelbſt trat vorher noch

b) eine Waſſertaufe ein, durch die Jünger Jeſu, ehe die Geiſtestaufe kam. Joh. 3, 22, vgl. 4, 2. Auch hier iſt es wieder das Wort, das die neue Waſſer-Taufe vorbereitet, indem es nun neben der Buße auf Glaubens-Erweckung berechnet iſt, (μετανοειτε και πιστευετε Marc. 1, 14) aber vorerſt nur auf Glauben an die Lehre Jeſu, an das Evangelium vom Reich, noch nicht an die Perſon Jeſu, πιστευετε ἐν τῳ εὐαγγελιῳ, Marc. 1, 14 f. Die Taufe ſchließt ſich dem μαθητας ποιειν an (Joh. 4, 1. Ιησους μαθητας ποιει και βαπτιζει), und μαθηται ſind Schüler, Lehrlinge, vgl. Joh. 8, 31; 9, 27 f. Matth. 26, 56.

Auf die Schülerschaft war die Taufe eben das Siegel, wie bei Johannes auf das Bußbekenntniß; es war hienach eine Lehrtaufe, keine bloße Bußtaufe. Die letztere entließ die Leute wieder nach ihrem Sündenbekenntniß mit den nöthigen Ermahnungen und ihrer Verpflichtung. Dagegen die Jüngertaufe verpflichtete zum weiteren Unterricht, zur Jüngerschaft auf das schon gehörte und angenommene Wort*) hin und nahm auf in die Lehrgenossenschaft Jesu, in seine Schule, aber noch nicht in die Geistes- und Gemeindegenossenschaft, war jedoch die pädagogische Anbahnung der letzteren. Dabei war es aber noch keine Geistestaufe, daher auch nicht von Christo selbst verrichtet (Joh. 4, 2); ihm war die Geistestaufe vorbehalten, die erst nach Vollendung seines Werkes statthaft war. Beide Taufen, die Bußtaufe des Johannes und die Lehrtaufe Jesu sind christliche Taufen im weitern Sinn, sofern sie sich auf Christum und das mit ihm kommende Reich Gottes beziehen; beide sind ihrer Materie nach bloße Wassertaufen, haben aber ihre präparatorische Bedeutung**) für die Geistestaufe; sie verbürgen das in Christo noch zu erwartende Heil und berechtigen dazu. Der Geistestaufe ging aber auch

c) ihre bestimmte prophetische Ankündigung und Verheißung schon im A. T. voraus. Es wird

*) In diesem Sinn wird öfters bemerkt: „es glaubten viele an ihn, die ihn hörten, und wie wenig Christus schon diesen Glauben verachtete, zeigt Matth. 18, 6 mit 10, 42.

**) In dieser Weise könnte namentlich auf dem Missionsgebiet eine Vortaufe stattfinden; so könnten auch die verschiedenen Schichten, die jetzt, in der Kirche durcheinander gelagert sind, stufenmäßig übereinander gelagert werden.

zunächſt im Allgemeinen die belebende göttliche Kraft und das zukünftige Heil, beides in geiſtiger Beziehung dargeſtellt unter der Form des Waſſers. Jerem. 17, 13 heißt der Herr die Quelle des lebendigen Waſſers (daran ſchließt ſich Joh. 4, 10: „lebendiges Waſſer"; V. 14: „ein Quell, der ins ewige Leben fließt"; vgl. Apok. 21, 6.; 22, 1 mit Zach. 14, 8.) Jeſ. 12, 1—3: „ihr werdet mit Freuden Waſſer ſchöpfen aus der Quelle des Heils"; 49, 10: ihr Erbarmer wird ſie am Tag des Heils an die Waſſerquellen leiten"; 43, 19 f.: „ich will ein Neues ſchaffen: Weg in der Wüſte und Ströme in der Einöde. Es wird aber auch ausdrücklich die Mittheilung des Geiſtes Gottes gerade unter dieſer Form dargeſtellt, ſo ſchon in der ſolenn gewordenen allgemeinen Bezeichnung „Ausgießung des Geiſtes" aus Joel 3, 1 vgl. mit 2, 23. Aber nicht nur das, es findet ſich auch die ſpecielle Verknüpfung von Waſſer und Geiſt. Jeſ. 44, 3: „ich will Waſſer gießen auf das Durſtige und Ströme auf die Dürre, ich will meinen Geiſt auf deinen Samen gießen". Ezech. 36, 25—27: „ich will rein Waſſer über euch ſprengen,*) daß ihr rein werdet; von aller eurer Unreinigkeit will ich euch reinigen; ich will euch einen neuen Geiſt und ein neues Herz in euch geben, ich will meinen Geiſt in euer Inneres geben.

Die Prophetie hat alſo in allmählicher Entwicklung bereits den Begriff einer göttlichen Geiſtes-Mittheilung vorbereitet, die ſich durch Waſſer, d. h. eben als Taufe vermittelt; es wird mit Beziehung auf Gott als die Lebensquelle die Begießung und Beſprengung mit einem Waſſer verheißen,

*) זָרַק „ſprengen" neben יָצַק „ausgießen" Jeſ. 44.

das im Gegensatz zum irdischen Wasser reines Wasser, Lebenswasser heißt, wobei zugleich der Geist Gottes ausgegossen und ins Herz gegeben werde; und als Wirkung davon hat die Prophetie eine göttliche innerliche Reinigung und Neubelebung ausgesprochen, welche Geist und Herz erneuert und die Kraft verleiht, in Gottes Geboten zu wandeln. Dies alles ist verheißen als That des Herrn und zwar für eine neue göttliche Bundes- und Reichsperiode. Es war daher ebenso bedeutsam als verständlich, wenn der Täufer bei der Ankündigung eben des nahenden Reichs und Heils mit einer Wassertaufe anhebend sich als Vorläufer dessen bekannte, der βαπτισει (begießt) ἐν πνευματι ἁγιῳ, nicht bloß ἐν ὑδατι; und ebenso wenn Christus Joh. 3, 5 als Canon des neuen Reichs aufstellt: neue Lebenszeugung aus Wasser und Geist; daher sein gerechtes Befremden, daß Nikodemus als Schriftgelehrter nichts davon begreift.

Gehen wir nun über

2) auf Begriff und Wirkung der neuen Bundestaufe, der sacramentlichen Taufe. Der Grundgedanke liegt in Joh. 3, 5 f., wonach aus Verbindung von Wasser und Geist eine neue, innere Lebensschöpfung im Menschen sich vollzieht, die Neuzeugung eines Lebens, das selbst Geist ist und das erst den Menschen befähigt zur persönlichen Gemeinschaft mit dem Reich Gottes, d. h. mit dem übersinnlichen Lebenssystem des Geistes.*)

*) S. Textentwicklung zur Lehre von den Sacramenten S. 30. Hineinkommen ins Reich Gottes ist mehr, als „ihrer ist das Himmelreich, das Reich Gottes." Letzteres gilt schon, wo eine ethische Fähigkeit fürs Reich Gottes überhaupt ist, noch kein aus Gott geborener Geist. Matth. 5, 3. 10. Marc. 10, 14. Das Hineinkommen aber ist die wirklich eintretende persön-

Das Waſſer als das mit dem heiligen Geiſt verbundene Element heißt nun ὕδωρ καθαρον, Ebr. 10, 22, anſchließend an Ezech. 36, 25; vgl. Eph. 5, 26: „καθαρισας τῳ λουτρῳ του ὕδατος“; auch heißt es ὕδωρ ζων Joh. 4, 10. 14, anſchließend an Jer. 17, 13. Das irdiſche Waſſer iſt weder das reine, noch das lebendige Waſſer im eigentlichen, bibliſchen Sinn, ſowenig als unſer Geiſt der Geiſt im bibliſchen Sinn iſt. Die neue Bundestaufe heißt eben vermöge der Einigung von Geiſt und Waſſer in der Waſchung βαπτιζειν ἐν πνευματι, λουτρον της παλιγγενεσιας και ἀνακαινωσεως πνευματος ἁγιου. Tit. 3, 5. Die ſacramentliche Taufe beſteht alſo im Unterſchied von allen andern Taufen eben in der Verbindung des überirdiſchen Geiſtes mit dem irdiſchen Waſſer durch Verbindung des menſchlichen Glaubens mit dem göttlichen Gnadenwort, und aus dieſer Verbindung von Wort und Glaube, Waſſer und Geiſt geht die Zeugung eines neuen Lebens im Menſchen vor ſich, eine Palingeneſie, welche eine fortlaufende geiſtige Erneuerung begründet, ἀναχαινωσις, oder die Wiederherſtellung und Ausbildung eines geiſtigen Menſchenlebens im überweltlichen Sinn. Zugleich aber vermittelt die Geiſtestaufe in Bezug auf die alte Seite des Lebens eine Reinigung, Eph. 5, 26: καθαρισας τῳ λουτρῳ του ὕδατος. Dieſe Reinigung iſt nicht bloß ethiſche Selbſtreinigung, wie ſie die geforderte Sinnesänderung bei der bloßen Waſſertaufe bewirkt*), ſondern

liche Gemeinſchaft, iſt die ſich vollziehende Heilsgemeinſchaft, vgl. Joh. 10, 9; daher 1 Petri 3, 21: βαπτισμα σωζει; Tit. 3, 5 ἐσωσεν ἡμας δια λουτρου παλιγγενεσιας.

*) Daher auch die letztere Joh. 3, 25 f. mit Einſchluß der durch die Sinnesänderung bedingten Vergebung der einzelnen bekannten Sünden als Reinigung zur Sprache kommt.

die ſacramentale Reinigung wirkt als innerlich heiligende Gotteskraft im Gewiſſen, das ſich mit ſeiner Zurechnung nicht bloß auf einzelne Sündenthaten, oder nur auf die äußeren Verhältniſſe bezieht, ſondern das Gewiſſen richtet den Menſchen nach ſeinem perſönlichen Sinn und Weſen, nach ſeinem geiſtigen und ewigen Verhältniß. Es iſt alſo die ſacramentliche Reinigung eine ſolche, die den Menſchen in ſeinem innerſten perſönlichen Sein und Bewußtſein heiligt, und ſie involvirt ſo Sündenvergebung und Einigung mit Gott im Sinn der Ewigkeit, daher Hebr. 9, 12. 14 von einer ewigen Erlöſung redet; Eph. 5, 26 iſt daher καθαρισας nur nähere Beſtimmung von ἁγιαση und Act 22, 16 braucht den Ausdruck ἀπολουειν την ἁμαρτιαν, Tit. 3, 7 anſchließend an ὃς ἐσωσιν ἡμας δια λουτρου παλιγγενεσιας: ἱνα δικαιωθεντες κληρονομοι γενωμεθα; 1 Kor. 6, 11 knüpft ſich an ἀπελουσασθε an ἡγιασθητε, ἐδικαιωθητε ἐν τῳ ὀνοματι του κυριου Ἰησου και ἐν τῳ πνευματι του θεου ἡμων. Daß aber bei dieſer geiſtigen Wirkung das Waſſer nicht zurücktritt, und ſo auch nicht die Beziehung auf den Leib, zeigt nicht nur die Verbindung der geiſtigen Wirkung mit βαπτιζειν, λουτρον und ἀπολουειν, ſondern auch die ausdrückliche Bezeichnung Hebr. 10, 22 f.: προσερχωμεθα λελουμενοι το σωμα ὑδατι καθαρῳ (die Waſchung iſt auf den Leib bezogen und eine mit reinem Waſſer vollzogene). Die Beziehung auf die Taufe erhellt aus λελουμενοι, aus ὑδωρ und aus dem V. 23 ſich anſchließenden Bekenntniß der Hoffnung, das feſtzuhalten ſei. Mit dieſer Beziehung der Taufe auf den Leib iſt nun aber nicht die äußerliche Leibesreinigung gemeint, wie ſie durch gewöhnliches Waſſer geſchieht, — dieſe heißt Reinigung am Fleiſch 9, 13 (non

der altteſtamentlichen Reinigung), vgl. V. 10; und 1 Petri 3, 21 ſteht das neuteſtamentliche *βαπτισμα* mit ſeiner Wirkung gerade entgegen dem *σαρκος ἀποθεσις ῥυπου*. Auch wird das irdiſche Waſſer im Sprachgebrauch des neuen Bundes nicht *ὑδωρ καθαρον* genannt, da es ſelber unrein iſt, wie der ganze *κοσμος*; reines Waſſer, ſowie lebendiges Waſſer iſt das mit dem Geiſt als dem heiligen Lebensgeiſt verbundene, das ſacramentliche Waſſer. So iſt es eine geiſtige Lebensreinigung, eine Reinigung, die durch das im Glauben aufgenommene Wort, welches der neuteſtamentlichen Taufe vorausgeht, innerlich von der Seele aus in Kraft des heiligen Geiſtes vorgeht an dem ſeeliſchen Leibesverband, (nicht an dem materiellen, am Leib, nicht an der *σαρξ*). Die Seele bildet durchaus und ſo auch hier das Mittelglied zwiſchen Geiſt und Leib. Indem der Geiſt die Seele reinigt (1 Petri 1, 22) wird auch der Leib gereinigt, nicht in ſeinen unmittelbar phyſiſchen Functionen, aber in ſeinen pſychiſchen Functionen; der Leib in ſeiner Thätigkeit, wie ſie der perſönlichen Selbſtbeſtimmung angehört, in ſeiner moraliſchen Beziehung, nicht in ſeiner phyſiſchen, wird eine Werkſtätte des Geiſtes zum Dienſt des Herrn, und daraus geht eine Verherrlichung Gottes im Leibesleben hervor, ein lebendiger Gottesdienſt mit Heiligung der perſönlichen Leibesthätigkeit, daher 1 Kor. 6, anknüpfend an die Abwaſchung V. 11, die Hinweiſung in V. 13: „*το σωμα οὐ τῃ πορνειᾳ, ἀλλα τῳ κυριῳ και ὁ κυριος τῳ σωματι*“, und V. 20: „verherrlicht Gott in eurem Leibe.“ Leib iſt dort im ganzen Zuſammenhang nicht als bloßes Bild des Wandels gedacht, ſondern wie der daneben genannte Geiſt als Beſtandtheil des perſönlichen Lebens; auch Röm. 12, 1 f. *παραστησαι τα σωματα ὑμων θυσιαν*

ζωσαν τῷ θεῷ — μεταμορφουσθε τῃ ἀνακαινωσει του νοος weist auf diesen leiblichen Gottesdienst, vermittelt durch die ἀνακαινωσις του νοος. In der sacramentlichen Taufe des neuen Bundes, welcher der mit Sinnesänderung verbundene Glaube an die Versöhnung in Christo vorauszugehen hat, wird also der lebendige Anfang eines geistigen Personlebens von oben gesetzt, eines überweltlichen Geisteslebens, das auch in den Leib einwirkt, indem es die Seele und durch sie den Leib reinigt und mit Gott einigt. —

Was ist nun

3) die objective Voraussetzung für dieses Eigenthümliche in Begriff und Wirkung der sacramentlichen Taufe? Dies ist die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Erst nachdem die trinitarische Offenbarung faktisch in Christo vollzogen und zugleich ins Wort gestellt war, erst wo eine Sinnesänderung und ein Glaube gepredigt werden und Platz greifen konnte, welche auf die Todes- und Auferstehungskraft Christi gründen, wo nun der Geist selbst als die Kraft aus der Höhe, als die himmlische Kraft nicht nur vorübergehend einwirkt, sondern als ausgegossener Geist zum dauernden Eigenthum werden kann und soll: erst da wird die Geistestaufe, die sacramentliche Taufe eingesetzt und angefangen, die Taufe mit seligmachender Kraft für den Glauben und mit verdammender für den Unglauben. Luk. 24, 46—49. Marc. 16, 15 f. So tritt nun die Taufe auf als die Aufnahme in die Offenbarungsgemeinschaft des trinitarischen Gottes. Matth. 28. 19. Βαπτιζειν εἰς το ονομα heißt nicht bloß auf das Bekenntniß taufen, ὀνομα ist das selbständige Sein Gottes, wie es sich offenbar gemacht hat, die göttliche Selbsterschließung und βαπτιζειν εἰς geht auf eine innere

Verbindung damit, wie das analoge *βαπτιζειν εἰς Χριστον*, Gal. 3, 27 f., *ὅσοι εἰς Χριστον ἐβαπτισθητε, Χριστον ἐνεδυσασθε*, wo es nicht nur eine Verpflichtung auf Christum bedeutet, sondern wirklich ein Anziehen Christi (*ἐνδυσαθαι*), so daß ein persönliches Sein in Christo stattfindet, *ὑμεις ἐστε ἐν Χριστῳ*. So wird auch Röm. 6, 9 vgl. mit V. 5 das *βαπτιζεσθαι εἰς τον θανατον αὐτου* erklärt als Zusammenpflanzung damit. *Ἐνδυεσθαι* (Gal. 3, 27) heißt eigentlich in Etwas sich einhüllen, dann allgemein eingehen in Etwas, daher es nicht nur auf Kleider angewandt wird, sondern auch auf innerliche Aneignung der Worte, so bei Xenophon: *οἱ λογοι ἐνδυονται ταις ψυχαις των ἀκουοντων*, die Worte gehen ein in die Seelen der Hörenden, werden darin aufgenommen.

Die Bezeichnungen Vater, Sohn und Geist (Matth. 28, 19) sind zunächst hergenommen aus dem menschlichen Natur-Verband, drücken daher aus, daß Gott seinen Namen habe, offenbar, d. h. nahe geworden sei in menschlicher Naturhaftigkeit, wie dieselbe constituirt ist durch Vaterschaft, Sohnschaft und Geistsein. Indem Gott als Vater, Sohn und Geist sich darstellt, geht er wirklich ein in menschliches Wesen und Leben, und wirkt nun in diesem selbst; Gott ist uns Vater geworden und will es uns sein durch den Sohn im heiligen Geist. Diese Offenbarungsweise bildet eben die *πληρωσις* der Offenbarung im Vergleich zum alten Bund. Dort wirkte Gott nur als Gott Himmels und der Erde im äußerlichen Naturleben auch beim Menschen; jetzt wirkt er im Verhältniß zu den Menschen als Vater, d. h. als der Gott, der nun sein eigenes Leben, das göttliche Leben menschlich zeugt, ferner als Sohn, der das göttliche Vaterleben

menschlich gezeugt in sich hat und so es zur Erscheinung bringt, als Geist, der Christi gottmenschliches Leben nach seiner Innerlichkeit in sich faßt und auch in den Menschen innerlich macht, es transeunt macht. Es ist also kurz gesagt durch den Namen des Vaters, Sohnes, Geistes die gottmenschliche Lebensoffenbarung bezeichnet; und so ist die Taufe die Aufnahme in diese gottmenschliche Lebensoffenbarung, wodurch eben dieses Leben in dem Menschen neu gezeugt, sein eigenes inneres Leben wird.*)

Die Offenbarung in dieser ihrer ganzen Eigenthümlichkeit ist nun eben in Jesu Christo zusammengefaßt, und mit dem Menschen vermittelt. In Jesu Christo ist Gott als Vater, Sohn und Geist menschlich naturhaft geworden, und macht sich in uns naturhaft, in ihm erscheint und kommt Gott zu uns als Vater, Sohn und Geist; er ist das organisatorische Central-Princip (vgl. § 1); darum ist es nur ein das Trinitarische zusammenfassender Ausdruck, wenn die Taufe kurzweg *βαπτιζειν εἰς Χριστον* heißt; so außer Gal. 3, 27, Röm. 6, 3 öfters in den Acta. Also Christus, in welchem Gott als Vater, Sohn und Geist menschlich naturhaft geworden ist, wird angeeignet in der Taufe, wird in den Menschen aufgenommen, so daß eine Wesens-Einigung Statt hat, eine wirkliche Lebensgemeinschaft. Die Vereinigung mit ihm erfolgt nicht nur moralisch, durch eine moralische Umänderung, sondern nach Eph. 2, 15 durch eine organisatorische Umbildung in den neuen Menschentypus, *κτιζειν εἰς καινον ἀνθρωπον*.**)

*) Vgl. Sacramenten-Lehre Sätze S. 11, Text-Entwicklung S. 44.

**) Diese Aneignung aber geschieht in der Taufe nur anfangsweise, principiell, und darum muß die Aneignung Christi von der Taufe aus

Von dieſer Centralbeſtimmung aus, daß die Taufe ein Anziehen, eine Verinnerlichung Jeſu Chriſti iſt, erklärt ſich nun auch die ganze Bedeutung der neuteſtamentlichen Taufe, da es der lebendige Chriſtus iſt, der verinnerlicht wird, nicht der todte und nicht der Chriſtusgeiſt; es erklärt ſich namentlich die reinigende, belebende Wirkung, welche der Taufe beigelegt wird. Der Geiſt nämlich, der in der Taufe wirkt, nimmt wie Alles, was er wirkt, ſo auch, was er in der Taufe wirkt, von dem, was Jeſu Chriſti iſt, aus ſeiner Subſtanz: aus ihm als dem Gekreuzigten die Reinigung, aus ihm als dem Auferſtandenen das neue Leben, wovon bereits die Rede war. Vgl. auch die Sacramentenlehre. Daher wird die Taufe Röm. 6, 3—5, Kol. 2, 12 mit 3, 3, Eph. 2, 5 f. dargeſtellt als ein Getauftwerden in Chriſti Tod, aber mit Anſchluß der Gemeinſchaft ſeiner Auferſtehung, ſo daß der Menſch darein gepflanzt oder wirklich verſetzt iſt eben durch die Glaubens- und Geiſtesverbindung mit Chriſtus. So kommt der Menſch in Aehnlichkeit mit Chriſti Sterben und Auferſtehen; d. h. nicht um die identiſche Vollziehung vom Sterben und Auferſtehen Chriſti, um die leibliche Vollziehung handelt es ſich, aber auch nicht um eine bloß ideale, moraliſche, oder ſymboliſche Verſetzung darein, ſondern um die geiſtige Seite. Diejenigen, welchen durch den Glauben das Wort des Geiſtes, das Evangelium eingepflanzt iſt, verſetzt die Taufe durch die Kraft des damit ſich verbindenden Geiſtes in Chriſtum, ſo daß ſein Sterben und ſeine Auf-

auch fortgehen; daher Röm. 13, 14 die Ermahnung ἐνδυσασθε τον κυριον Ἰησουν Χριστον an ſchon Getaufte gerichtet; und damit coindicirt das Anziehen des neuen Menſchen Kol. 3, 10, denn der neue Menſch iſt der Chriſtus in uns.

erstehung zu Kraft und Leben in ihnen wird, und eben dadurch bringt die Taufe von Seiten Gottes das mit sich, was die Frucht des Todes und Auferstehens Christi ist. Von dem verinnerlichten Tod Christi als Sühnmittel*) geht die Vergebung der Sünden aus als eine Abwaschung d. h. als reale Reinigung von der Sünde (nicht als Declaration nur) mit der Wirkung eines guten oder reinen Gewissens. Act. 2, 38; 22, 16. Hebr. 10, 22. 1 Petri 3, 21. Von der verinnerlichten Auferstehung Christi aber geht das neue Geistesleben aus, woraus die geistige Erneuerung sich erzeugt, die ἀναχαινωσις sammt der Heiligung des Leibes, und am Ende ein geistiger Leib selbst. Tit. 3, 5. Röm. 6, 4 ff.

Der Geist ist, wie überhaupt, so auch in der Taufe das dynamische Princip, durch welches die Verbindung der Todeskraft und Lebenskraft Jesu Christi als eine göttliche Kraftverbindung mit dem Naturelement sich vollzieht für das gläubige Subject. Christus aber in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit ist die Substanz, das persönliche Gnadengut, das in der Taufe durch den Geist angeeignet wird im Glauben, also durch geistige Dynamik. Christus ist dies als der, in welchem sich die gottmenschliche Lebensoffenbarung, die

*) Sofern die Kraft des Todes Christi in sein Blut gelegt wird, ist es nicht gerade unbiblisch, wenn man bei der Taufe auf das Blut reflectirt, wie in Luthers Taufl ied: „mehr sieht das Aug im Taufen nicht als bloßes Wassergießen; der Glaube sieht durch höhres Licht das Blut des Bundes fließen. O Geist, durchs Wasser und durchs Blut laß auf uns Gnade fließen;" — nur haben wir keinen ausdrücklichen Anhaltspunkt an biblischen Stellen. 1 Joh. 5, 6 ließe sich das Kommen Christi durch Wasser und durch Blut, wie Joh. 3, 5 das Wasser und Geist, auf die Taufe beziehen; Hebr. 10, 22 ist mit der Waschung am Leibe verbunden das Besprengtsein am Herzen; vgl. 12, 24: „Blut der Besprengung."

des Vaters, Sohnes und Geiſtes, concentrirt mit ihrer die menſchliche Natur heiligenden und belebenden Gnade.

Wir gehen nun noch beſonders

4) auf die Frage ein: Wodurch wird jene Verbindung des Geiſtes mit dem Natur-Element und die perſönliche Aneignung Chriſti in der Taufe vermittelt, d. h. nicht: wodurch iſt ſie an und für ſich möglich (§ 6), ſondern: welches ſind die Mittel, wodurch ſie bei den Menſchen verwirklicht wird? Marc. 16, 15 f. iſt das σωθησεται, alſo die Heilswirkung im Ganzen an βαπτισθεις geknüpft, dieſes aber an πιστευσας, und letzteres an κηρυσσειν το εὐαγγελιον. Wird auch die Echtheit der Stelle in Frage geſtellt, ſo geſchieht dies doch nur aus Gründen, die ſelbſt de Wette als „Verdächtigungen" bezeichnet, während alle vorhandenen Codices (außer Vatican.), Verſionen und Väter die Stelle haben. Jedenfalls wenigſtens beweiſt ſie, wie der Taufakt im chriſtlichen Alterthum verſtanden und vollzogen wurde, und ſie faßt nur kurz zuſammen, was, wie ſich nachher zeigen wird, in anderen Stellen der Schrift und in der apoſtoliſchen Praxis durchgeführt iſt. Vgl. vorläufig z. B. Act. 2, 22—41. Da iſt apoſtoliſche Vollziehung des Taufbefehls, wo gerade ebenſo die Predigt des Evangeliums und das ἀσμενως ἀποδεξαμενοι τον λογον, d. h. das πιστευειν dem βαπτιζεσθαι vorangeht; und Eph. 1, 13 iſt an das Hören des Evangeliums und das Glauben die Verſiegelung mit dem heiligen Geiſt geknüpft.

Indem ſich alſo in der Taufe mit einander verbinden ſoll irdiſches Waſſer und überirdiſcher Geiſt zu einer ſeligmachenden Kraftwirkung, zum σωζειν, ſind die Verbindungs-

glieder von Seiten Gottes das objectiv vorhandene und verkündigte Gnadenwort, von Seiten des Menschen das subjective Glaubensverhalten.*) Entwickeln wir nun dies im Einzelnen, nachdem es im Allgemeinen bisher schon berücksichtigt ist.

Schon die Belebungskraft des natürlichen Wassers ist 2 Petri 3, 5 in Beziehung gesetzt zum göttlichen Wort („die Erde existirt aus Wasser und durch Wasser, (aber) auf Grund des Wortes Gottes"), sofern nämlich dasselbe als das schöpferische Machtwort, als ῥῆμα δυναμεως (siehe § 6, 3, a) auch das physische Bestehen und Kraftwirken aller Dinge bedingt. So nun auch beim Taufwasser begründet die Stelle Eph. 5, 26 eben ἐν ῥήματι seine reinigende Wirksamkeit, sofern nämlich der Vollzug der Taufe selbst das verkündigte Wort (ῥῆμα) der neuen Offenbarung zur Voraussetzung hatte, vgl. Joh. 15, 3 „ihr seid jetzt rein wegen des Worts, das ich euch vorgetragen habe"; 17, 17: „heilige sie in deiner Wahrheit, dein Wort ist die Wahrheit"**). In demselben Wort Christi liegt auch die neuzeugende Kraft der Taufe. Jak. 1, 18. Also Reinigung, Heiligung, Neuzeugung, alles ist ans Wort geknüpft. Demnach ist das Wort als Produkt und Träger des göttlichen Geistes das Mittel, wodurch die reinigende und neuzeugende Kraft des Geistes Christi unter Voraussetzung des Glaubens mit der Wassertaufe sich verbindet. Es ist auch hier, wie in Allem (§ 1) das organisirende Princip.

*) Damit verliert das, was die Schrift von der Taufe sagt, den magischen Schein.

**) Reinigung bezieht sich auf die alte Seite des Lebens, Heiligung auf das neu zu begründende Verhältniß, auf die Einigung mit Gott.

Wie aber kommt durch dieses Wort die reinigende und neuzeugende Kraft in die Täuflinge? Etwa auch nur, wie durch das Wort der Kraft die physischen Wirkungen vermittelt werden, also ohne Willen und Wissen des Menschen, rein objectiv, durch das bloß ausgesprochene Wort? oder umgekehrt rein subjectiv durch die bloß moralische Anwendung, die der Täufling vom Wort macht? Gegen das Letztere gilt, daß dem Wort eine objectiv selbständige Kraft und Wirkung allerdings zukommt, so gewiß es der Same des neuen Lebens heißt, und ein Same in selbständig producirendem Verhältniß zu dem aus ihm hervorgehenden Leben steht. 1 Petr. 1, 23. Hienach ist das Wort allerdings lebendig in sich selbst, der Mensch macht es nicht erst lebendig mit seinen Gedanken und Anwendungen, sondern das Wort macht den Menschen lebendig; und zwar ist es ewig lebendig (λογος μενων). Durch dasselbe findet eine unvergängliche Besamung (σπορα ἀφθαρτος) statt, ewige Lebenszeugung; dies weil, wie § 1 dargelegt wurde, im Wort der Geist selbst zeugt; es ist der Leib, das verkörperte Organ des Geistes; es ist so das eigentlich geistige Zeugungsmittel, das die Kraft und Substanz des geistigen Lebens in sich schließt. Aber wie schafft es dies Leben in dem Subject? 1 Petri 1, 23. 25 sagt: „das lebendige Wort, der λογος ζων, durch das ihr wiedergeboren seid, ist das Wort, das εἰς ὑμας verkündigt worden ist." εἰς ὑμας ist nicht in „unter euch" zu verflachen, denn die Stelle bezieht sich auf die Besamung (V. 23), die ein Einpflanzungsakt ist. Also das lebendige Gotteswort schafft sein Leben im Subject durch Verkündigung, dadurch, daß es dem Subject zu wissen gethan wird und eben in Folge davon eingeht (ῥημα εὐαγγελισθεν εἰς ὑμας, vgl.

1 Theſſ. 1, 5); es muß freiwillig aufgenommen werden, vgl. Act. 2, 41; dadurch wird es ein eingepflanztes Wort Jak. 1, 21 (hier auch im Zuſammenhang mit der Zeugung V. 18: „er hat uns gezeugt mit dem Wort der Wahrheit) und eben von dem eingepflanzten Wort, nicht bloß von dem äußerlich geſprochenen heißt es V. 21: es hat die Kraft, eure Seelen zu retten, σωζειν, was ja der Taufe beigelegt wird. Die reinigende und belebende Kraft des Geiſtes kommt alſo in der Taufe nicht rein objectiv zu Stande, nicht durch ein bloß äußeres Machtwort, nicht durch einen göttlichen Machtakt oder durch bloß äußeren Vollzug der Taufe ohne Wiſſen und Willen des Menſchen, dies gehört dem Naturgebiet an, nicht dem Geiſtesgebiet der Gnade. Es geht nicht nach phyſiſchen Lebensgeſetzen, ſondern nach geiſtigen, ethiſchen Geſetzen; es iſt ſtatt des bloßen Machtworts das Wort der Wahrheit, die erkannt und geglaubt werden muß. Das Evangelium, das Geſchichts- und Lehrwort des neuen Bundes muß dem Menſchen verkündigt und dadurch zum Bewußtſein gebracht und durch freiwillige Aufnahme in ihn hineingepflanzt ſein, dann iſt es Same und Saat des neuen Lebens von Gott. Dies wird nun weiter beſtätigt dadurch, daß

a) die Schrift die Gabe des heiligen Geiſtes und das geiſtige Leben, die σωτηρια, das Anziehen Chriſti, die Heiligung, kurz Alles, was gerade principiell in die neuteſtamentliche Taufe gelegt wird, immerdar aus dem Wort ableitet, und zwar aus ſeiner Verkündigung und dem Glauben daran (ſiehe § 4, 3).

Hier nur einige Hauptſtellen: Joh. 17, 20 erbittet der Herr neben den Apoſteln, die ſein Wort angenommen haben,

eben nur denen, die durch der Apostel Wort an ihn gläubig würden, das Geheiligtsein in ihm. Aus Gal. 3, 2. 5. Eph. 1, 13. Röm. 10, 10. 13. 17 ergibt sich: Herzensglaube, der bekennen kann, den Herrn anrufen kann, und aus dem Gehör des Wortes entsteht, bedingt den Geistesempfang, die seligmachende Gerechtigkeit, und dies soll ja eben der Inhalt der Taufe sein; ib. 12 f.: zwischen Juden und Heiden, zwischen den im Reich Gottes schon Geborenen und zwischen den ἀθεοι ist kein Unterschied; es gilt: „wer den Herrn anruft, der wird gerettet werden." Also Mündigkeit wird dabei vorausgesetzt.

b) Wo Taufe und Glaube erwähnt werden, wird durchgängig der Glaube vorangestellt, und dieser wird nach der Schrift immer gedacht als hervorgegangen aus dem gehörten specifischen Wort des Evangeliums. Außer Marc. 16, 16. Eph. 4, 5: „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe", Hebr. 6, 1 f.: μετανοια, πιστις, βαπτισμα; vgl. auch Act. 18, 8 („ἀκουοντες ἐπιστευον και ἐβαπτιζοντο"). Eben daher wird nun auch

c) in der apostolischen Praxis der Taufbefehl des Herrn nirgends anders ausgeführt als mit Voranstellung der Predigt, und an den in Folge davon Gläubiggewordenen. Fassen wir zuerst besonders ins Auge

α) den Taufbefehl selbst. Matth. 28, 19 f. Hier ist nicht Taufe und nachfolgende Lehre der Hauptbegriff; beides ist nur participialer Nebensatz. Hauptbegriff ist μαθητευσατε, dem sich in untergeordneter Stellung anschließen: βαπτισαντες (die bevorzugte Lesart statt βαπτιζοντες) und διδασκοντες; jenes mit dem μαθητευσατε unmittelbar als einmaliger Akt sich verbindend (daher Aor.), das διδασκοντες als etwas

dauernd Nachfolgendes. Letzteres bezieht sich hier aber nicht nur auf Lehren schlechthin, sondern ist genauer bestimmt durch τηρειν παντα ὁσα ἐνετειλαμην ὑμιν, was ein schon Empfangenes voraussetzt, und umfaßt Alles vom Herrn den Aposteln Aufgetragene. Es ist also dies der Taufe nachfolgende διδασκειν nicht der erste Unterricht im Christenthum, der christliche Primärunterricht, sondern das, was ihm nachfolgt, eine umfassende christliche Lehrunterweisung zur praktischen Durchführung des schon bei oder vor der Taufe durch das μαθητευειν Erlernten. Wie nun μαθητευσατε schon grammatisch gerade als selbständiger Hauptbegriff an der Spitze steht, so ist μαθητευειν auch seiner Bedeutung nach nirgends ein in sich selbst leerer oder abstracter Begriff, daß es erst durch βαπτισαντες und διδασκοντες einen Inhalt bekäme, sondern es ist μαθητευειν immer, wo es vorkommt, eine selbständige Handlung, eine bestimmte Art von Unterricht mit seiner nächsten Wirkung, nämlich der Primär-Unterricht mit der Tendenz oder Wirkung, daß einer als Schüler ihn annimmt; daher schließt sich Act. 14, 21 (εὐαγγελισαμενοι την πολιν ἐκεινην και μαθητευσαντες ἱκανους) an die allgemeine Verkündigung des Evangeliums für die ganze Stadt noch μαθητευειν an als besondere Unterweisung Vieler, die in Folge der ersteren eben nun Jünger, Schüler werden wollten; vgl. Joh. 8, 30 f. die Definition eines rechten μαθητης: „bleiben im Wort", und Joh. 4, 1 steht für μαθητευειν geradezu μαθητας ποιειν und zwar als dem Taufen vorangehender selbständiger Akt. Daher auch intransitiv heißt μαθητευειν τινι Eines Schüler sein, bei Einem in die Lehre gehen; Matth. 27, 57 von Joseph von Arimathia: ἐμαθητευσε τῳ Ἰησου, wofür

Joh. 19, 38 ὢν μαθητης του Ἰησου. Ebenſo im Paſſiv tritt das Unterrichtetſein prägnant hervor. Matth. 13, 52: γραμματευς μαθητευθεις εἰς την βασιλειαν των οὐρανων. An dieſen ſelbſtändigen Grund-Akt eines Schüler bildenden Unterrichts, der ſich auf alle Völker, nicht nur, wie bis dahin auf Israel, zu erſtrecken hat, reiht ſich nun nicht unmittelbar das διδασκειν τα παντα als nachfolgender Unterricht, der ins Ganze der Lehre und in die Praxis einführt; ſondern dazwiſchen ſteht als vermittelnder Akt das βαπτιζειν, das vollzogen wird eben an denen, die als Schüler ſich hingeben, oder nach Marc. 16, 16, die glauben (ὁ πιστευσας και βαπτισθεις), bei denen alſo das μαθητευειν ſeine Wirkung hat; daher wird in Matth. 28 an μαθητευσατε παντα τα ἐθνη das βαπτισαντες nicht durch αὐτα angeknüpft, das collectiv παντα ἐθνη repetiren würde, ſondern durch das individualiſirende αὐτους, worin eben die durch μαθητευειν gewonnenen Individuen, die μαθηται begriffen ſind, wie wieder V. 20 διδασκοντες αὐτους, nicht τα ἐθνη.

Das βαπτιζειν geſchieht, wie bei der ſchon üblichen Inauguraltaufe Joh. 4, 1, zur Verſiegelung des Glaubens- und Jüngerſtandes, während dann das weiter folgende διδασκειν αὐτους τηρειν παντα die getauften Jünger ausrüſten ſoll zur Vervollſtändigung (παντα) und zur eigenen Uebung (τηρειν) ihres Glaubens. So entſpricht denn genau dem inneren Verhältniß der drei Akte auch die äußere Satzſtructur, wonach μαθητευσατε in den beiden anderen, βαπτιζειν und διδασκειν, nicht nur nicht aufgeht, als ob es hieße μαθητευοντες βαπτιζετε, vielmehr ſelbſtändig voranſtehend als Grundakt nimmt μαθητευσατε die beiden anderen in participialer

Form an sich als sich anschließende Akte, welche zur Constituirung und Vervollständigung des μαθητευειν, aber nicht statt desselben, dienen. So geben auch sonst angehängte Participien nicht erst dem Hauptverbum seinen Inhalt und Begriff, sondern verbinden mit demselben als mit einem selbständigen Begriff weitere Akte, und zwar als ihm sich anschließende, daher können solche anschließende Akte auch durch και gesondert angehängt sein, wie Joh. 4, 1 dem selbständigen μαθητας ποιει gleich μαθητευει das βαπτιζειν angehängt ist durch και βαπτιζει. Gleiche participiale Verbindungen finden sich auch Luk. 21, 36 ἀγρυπνειτε δεδμενοι, wofür Matth. 26, 41 γρηγορειτε και προςευχεσθε, beides je eine selbständige Handlung. Act. 21, 16; 25, 2 f. Bernhardy, Syntax 469. 475 f. Dieser Selbständigkeit des μαθητευειν des Taufbefehls entspricht eben die Version Marc. 16, 15 f.*), wo das πορευθεντες μαθητευσατε παντα τα ἐθνη des Matthäus ausgedrückt ist mit πορευθεντες εἰς τον κοσμον ἅπαντα κηρυξατε το εὐαγγελιον und erst dem durch dieses κηρυσσειν vermittelten ὁ πιστευσας folgt das και βαπτισθεις σωθησεται nach. Wir haben also im Taufbefehl gerade die in den andern Stellen schon gefundene Ordnung: auf die Jüngerschaft gerichtete Predigt, Jüngerglaube, Taufe.

β) Anders als in dem angegebenen Sinn faßte und vollzog auch die ganze apostolische Praxis den Taufbefehl nicht. Ueberall findet sich erst Predigt der evangelischen Fundamentalwahrheiten, dann Taufe der durch die Predigt gläubig Gewordenen, der μαθηται Gewordenen, und daraufhin die Weiterführung in der Lehre, das διδασκειν

*) Siehe die Bemerkung zu dieser Stelle oben S. 326.

τηρειν παντα.*) So ſchon Act. 2 erfolgt die erſte Geiſtesausgießung eben über die bisherigen μαθηται, die von Chriſto ſchon unterrichtet waren und glaubten, dann, ehe eine apoſtoliſche Taufe verrichtet wird, gibt Petrus einen kurzen, aber eindringenden Unterricht über die chriſtlichen Hauptwahrheiten, von Gott dem Vater, von Chriſti Leiden, Auferſtehen, Sohneswürde und vom heiligen Geiſt. Dies iſt eben das μαθητευειν des Taufbefehls. Daraufhin fordert er dann auch V. 36 zur gläubigen Anerkennung Jeſu als des Herrn und Chriſt mit beſtimmten Worten auf, worauf das Eindringen ins Herz bei einem Theil der Zuhörer V. 37 gemeldet wird. V. 38 faßt dann für die heilsbegierigen Frager das Ganze zuſammen in eine Aufforderung zur Sinnesänderung und daraufhin zum ſich taufen laſſen im Namen Chriſti als Mittel der Sündenvergebung und der Geiſtesempfahung.

Will man nun dort auch V. 39 „euren Kindern“ nicht von der künftigen Nachkommenſchaft der angeredeten Juden gelten laſſen, von den ſpäter lebenden Juden, ſo nahe es auch liegt, daß mit den räumlich fernen Heiden (τοις εἰς μακραν) auch die zeitlich fernen Juden der ſpäteren Zeit zuſammengenommen werden, will man alſo darunter die ſchon geborenen unmündigen Kinder der Juden verſtehen, ſo iſt dieſen dennoch kein andrer Weg in Ausſicht geſtellt zum heiligen Geiſt, als eben den ὑμιν, mit welchen ihnen gleichmäßig die Verheißung zugeſprochen wird, alſo der Weg einer Sinnesänderung (V. 38), welche das göttliche προσκαλεισθαι (V. 39),

*) Darüber und über die fälſchlich für die Kindertaufe angeführten Stellen vgl. auch die Sacramentenlehre § 7, 4. § 8. S. 95 ff. und Paſtorallehren zu Apoſtelgeſchichte 2, 38 ff.

die Berufung mittelst des Evangeliums zur Voraussetzung hat. Diese Aufforderung verstärkt V. 40 noch durch das Wort der Bezeugung, wobei namentlich die Nothwendigkeit der Losreißung vom alten Menschenverband hervorgehoben wird, und V. 41 meldet nun bestimmt, daß aus der großen Zuhörermenge nur die, welche das so vorgetragene Wort freiwillig aufnahmen, getauft und in die Gemeinde aufgenommen wurden. Endlich schließt sich V. 42 das Ganze mit der Bemerkung ab, daß die so Getauften in der Apostel Lehre und Unterweisung blieben; an ihnen also (genau nach dem Taufbefehl) das διδασκειν αὐτους τηρειν παντα vollzogen wurde.

Act. 8, 5 f. 12. 14 f. 17 wird erwähnt, wie Philippus in Samarien ἐκηρυσσε τον Χριστον, und diejenigen Zuhörer, die glaubten, getauft wurden, und zwar werden Männer und Weiber ausdrücklich genannt, nicht aber Kinder. Warum werden diese, da einmal specificirt wurde, übergangen, wenn die Kinder wirklich mit den Männern und Weibern getauft wurden? Als dann den Aposteln zu Ohren kam, Samaria habe das Wort Gottes angenommen, sandten sie Petrus und Johannes, die über ihnen beteten, damit sie den heiligen Geist empfingen, dann ihnen die Hände auflegten — „und sie empfingen den heiligen Geist." — Wir sehen hier, zugleich aus V. 16 f.: die Mittheilung des Geistes kann der Zeit nach von dem Taufakt getrennt sein; der Geist erscheint nicht an die Zeit der äußerlichen Taufe gebunden, aber wieder an das Wort und an den Glauben ans Wort erscheint er gebunden.

Nun schließt man noch aus der Erwähnung von ganzen Häusern, welche getauft wurden, daß darunter gewiß auch

unmündige Kinder gewesen seien, woran man dann den weiteren Schluß reiht, daß auch diesen der heilige Geist sei zu Theil geworden. Es ist aber schon an und für sich ein unstatthaftes Verfahren, etwas, was keine der vielen Stellen ausdrücklich erwähnt, wie die Taufe von Kindern, die bei den vielen Taufen doch oft hätten vorkommen müssen, schlechtweg als Factum zu setzen, als so sicheres Factum, daß man sich sogar für berechtigt hält, einen ganz besonderen Glaubensartikel darauf zu bauen, und zwar einen solchen, der wie die den Kindern zugesprochene Wiedergeburt ebenfalls nicht nur keinen einzigen directen Schriftausspruch für sich hat, vielmehr auch noch alle Stellen gegen sich hat, in welchen direct und stetig gleich ausgesprochen ist, wie der heilige Geist zu Theil wird, wie die Wiedergeburt zu Stande kommt, nämlich durch das gehörte und geglaubte Wort des Evangeliums. In Fundamentalartikeln den Mangel an directen Schrift-Aussprüchen ersetzen zu wollen durch Hypothesen und Deductionen in Widerspruch mit dem direct Ausgesprochenen, ist die gefährlichste Willkür.

Was nun die in den Acta namhaft gemachten fünf Häuser betrifft*), so sind dabei nicht nur niemals Kinder erwähnt; vielmehr sind im Zusammenhang Umstände angegeben, die nur auf mündige Personen hinweisen.

So

1) Act. 10, 2 ist Cornelius schon als fromm und gottesfürchtig nicht nur für sich bezeichnet, sondern mit seinem ganzen Hause, ein Prädicat, das nach der Schrift nur von mündigen Personen ausgesagt werden kann, so daß also bei

*) Vgl. Sacramentenlehre S. 100—108.

seinem Haus, von dem hier und später die Rede ist, nicht an unmündige Kinder gedacht werden kann. Weiter ist er 11, 14 durch den Engel an Petrus gewiesen als den, welcher „dir Worte sagen wird, in denen du und dein ganzes Haus wird gerettet werden." Das σωθηται ist wieder abhängig vom Unterricht (λαλειν ῥηματα); in der vorangehenden Heilspredigt soll das Heilsmittel liegen für ihn und sein Haus, nicht in der bloßen Taufe. Als Petrus nun kam, hatte Cornelius nach 10, 24 versammelt seine Familien-Angehörigen*) und nächsten Freunde, d. h. eben die, die vorher 10, 2 und nachher 11, 14 sein ganzes Haus heißen, und V. 33 erklärt Cornelius: „jetzt sind wir alle gegenwärtig vor Gott, zu hören, was dir von Gott aufgetragen ist. Also außer den Hörern und Hörfähigen ist bei diesem Haus des Cornelius an keine weitere Person zu denken. Darauf erinnert Petrus in seinem Vortrag V. 36 f. an die Predigt von Christo, von der sie schon wissen — also wieder keine unwissenden Kinder — gibt dann die Hauptwahrheiten des Evangeliums und schließt V. 42 f.: er gebot uns, zu predigen dem Volk mit der Versicherung, daß jeder, der darauf hin an Christum glaubt, Vergebung der Sünden erhalte durch seinen Namen. Dann V. 44—46, während er noch redete, kam der heilige Geist herab ἐπι παντας τους ἀκουοντας τον λογον, worauf sie mit Zungen redeten und Gott hoch priesen. Vgl. Act. 15, 7 f.: „durch meinen Mund hörten die Heiden das Evangelium und glaubten, und der Herzenskündiger hat ihnen Zeugniß gegeben durch Mittheilung des heiligen Geistes"; und eben, weil dies nur

*) συγγενεις kann nähere und entferntere umfassen.

das Siegel des Glaubens war, ist der in 10, 47 gemachte Schluß begründet: daß hier, wo der die Taufe bedingende Glaube göttlich bezeugt war, auch die Taufe nicht zu verwehren sei. Hier geht also, umgekehrt wie in Samarien, die Mittheilung des Geistes, die innere Taufe der äußeren Taufe voran, dies aber allerdings außerordentlicher Weise, aus der besonderen Rücksicht, weil die Apostel selbst noch die Heiden des göttlichen Reichs, seiner Geistesbegabung nicht unmittelbar, d. h. nicht ohne Vermittlung durch Judenthum fähig hielten. Es mußte daher eine offenbare göttliche Entscheidung erfolgen, auf welche Petrus namentlich auch gegen die engherzigen Juden in der Christengemeinde sich berufen konnte. Wir haben also ein Beispiel, daß man unter besonderen Umständen durch Predigt und Glauben zum heiligen Geist gelangen kann auch ohne vorangehende äußere Taufe; aber kein einziges Beispiel haben wir, daß jemand ohne Predigt und dadurch hervorgebrachten Glauben, resp. ein unmündiges Kind, durch bloße äußere Taufe zum heiligen Geist gekommen wäre.

So ist auch

2) Act. 16, 13—15, wo die Taufe der Lydia berichtet wird, wieder das Erste die Predigt, dann ein dafür offenes und das Gesprochene beachtendes Herz, dann Taufe, und in diesem Zusammenhang wird erwähnt, daß auch ihr Haus getauft wurde. Der Begriff des zur Taufe gelangenden Hauses ist bereits im Vorhergehenden bei Cornelius 10, 24. 33. 44. vgl. 11, 14. 44. durch Familien-Angehörige, die dem Wort zuhören konnten, bestimmt, und auch bei Lydia besteht nach der Bemerkung 16, 40 das neugetaufte Haus aus Personen, die als Brüder des Ermahnungswortes fähig, also mündig waren.

Weiter

3) 16, 31 beim Kerkermeister wiederholt sich ganz dieselbe Wendung, wie bei Cornelius 11, 14: „du und dein Haus wirst gerettet werden", wozu dann V. 32 die ausdrückliche Bemerkung kommt: „sie verkündigten ihm des Herrn Wort, und allen, die in seinem Hause waren", woraus wieder deutlich erhellt: alle, die zum Haus gerechnet werden, das mit dem Kerkermeister gerettet werden soll, waren unterrichtsfähig und empfingen Unterricht. Der darauf folgenden Taufe Aller V. 33 wird V. 34 die Bemerkung beigefügt, daß er mit dem ganzen Haus sich des Glaubens gefreut habe (ἠγαλλιασατο πανοικι πεπιστευκως τῳ θεῳ = συν ὁλῳ τῳ οἰκῳ, wie Joh 4, 53: ἐπιστευσεν αὐτος και ἡ οἰκια αὐτου ὁλη).

Ebenso

4) Act. 18, 4—8: nach der allgemeinen Bemerkung, daß Paulus zu Korinth jeden Sabbath in der Synagoge gelehrt habe, heißt es dann von dem Vorsteher Crispus, daß er glaubte mit seinem ganzen Hause, und genauer, daß überhaupt viele Korinther ἀκουοντες ἐπιστευον και ἐβαπτιζοντο; dazu vgl. über denselben Vorgang 1 Kor. 1, 13 ff.: „wurdet ihr auf Pauli Namen getauft? ich danke Gott, daß ich niemand unter euch getauft habe außer Crispus und Gajus, denn (V. 17) Gott hat mich, den Apostel, nicht gesandt zu taufen, sondern zu evangelisiren." Dies nöthigt zu der Frage: hätte Christi Befehl gelautet, wie man ihn jetzt deutet, die Apostel sollen Jünger, Christen machen nur dadurch, daß sie zunächst tauften, und dann lehrten, wie konnte dann Paulus sagen: „Christus hat mich, den Apostel, nicht gesandt zu taufen, sondern zu evangelisiren," und wie konnte er auf

das Taufen verzichten? vgl. auch 10, 48, wo Petrus befahl, daß sie getauft würden. —

Wird dann

5) 1 Kor. 1, 16 noch ein getauftes Haus, das des Stephanas genannt, so heißt es wieder 16, 15 von diesem Hause, sie haben sich selbst den Heiligen zum Dienst dargestellt; es sind also wieder mündige Leute, die selbständige Glaubensdienste auszuüben im Stande waren.

In all' den Stellen also, in welchen von getauften Häusern die Rede ist, sind durchgängig solche Umstände angegeben, die gerade auf mündige Personen hinweisen, auf evangelisch unterrichtete und so gläubig gewordene, während Kinder niemals erwähnt werden, nicht einmal, wo Männer und Weiber besonders aufgeführt werden, wie Act. 8, 12.

Es steht also fest: die Schrift reiht keine einzige Kindertaufe unter ihre Geistestaufe ein; Alles, womit man der Kindertaufe die Bedeutung der biblischen Geistestaufe vindiciren will, widerspricht sowohl den ausdrücklichen und constanten Bestimmungen der Schrift über die Bedingungen der Geistestaufe (s. unter Punkt 4, Anf. und a und b), als auch den Berichten über den Vollzug derselben.

Wollte man dennoch auch hiegegen einwenden, es verstehe sich von selbst, daß auf den Glauben dieser selbständigen Personen hin auch die ihnen angehörigen Kinder getauft worden seien, so versteht es sich noch viel mehr von selbst, daß eine bloße Conjectur (denn mehr ist diese Annahme nicht) jedenfalls keine Doctrin begründen darf, die von den ausdrücklichen und constanten Bestimmungen über die Bedingungen des Geistesempfangs abweicht, daß also jedenfalls aus Kindertaufe nicht Wiedergeburtstaufe gemacht werden darf,

sondern es tritt die Unterscheidung Act. 8, 16 ein, die sogar bei gläubigen Erwachsenen angeführt ist: „noch war auf keinen der heilige Geist gekommen, sie waren bloß getauft in den Namen Jesu.“*) Es läßt sich auch nicht sagen, die in der Schrift für den Geistesempfang aufgestellte Taufordnung gelte nur für das jüdische und heidnische Gebiet, aber nicht für das christliche, d. h. also nicht für die von christlichen Eltern gebornen Kinder. Einmal ist dies wieder eine bloße Conjectur und mit einer Conjectur begründet sich kein Recht, der ausdrücklich aufgestellten Taufordnung eine umgekehrte als gleichwerthig d. h. als Geistestaufe zu substituiren. Namentlich aber ist es am wenigsten die leibliche Geburt, was bei der Geistesgeburt in Frage kommt, sowenig als der Unterschied zwischen Juden und Heiden in Frage kommt; es handelt sich nicht um Fortpflanzung eines physischen Bundes wie bei dem alten Bund, sondern eines geistigen, und da entscheidet der Glaubensconnex, nicht der Geburtsconnex. Will man dagegen auch schon den Kindern den Glauben vindiciren, so setzt man entweder willkürlich den Glauben in einen der Schrift nicht genügenden Begriff um, namentlich nicht genügend für schriftmäßige Wiedergeburt — wie die Scholastik eine bloße Glaubensdisposition unterschiebt, die Concordienformel eine bloße

*) So zeigt es sich auch bei den in der Kirche Getauften. Welcher lebendige Geisteschrist mußte nicht erst bei mündigen Jahren auf dem Weg des göttlichen Wortes und der selbständigen Glaubensbildung der Wiedergeburt theilhaftig werden? Wo sind dagegen bei den bloß Getauften die Früchte des Geistes, welche die Schrift namhaft macht? Sagt man dagegen, sie seien eben aus der Taufgnade gefallen, so bedenkt man nicht, was man damit sagt. Man wälzt auf sie die Bestimmung Hebr. 6, 4. 6., daß für die, die des heiligen Geistes theilhaftig geworden, wenn sie abfallen, Erneuerung zur Buße etwas Unmögliches ist. Vgl. 10, 28 f.

Affection. Oder wenn Glaube auch nur in ſeinem traditionellen Begriff genommen wird als Ergreifen des Verdienſtes Chriſti mit Erkenntniß, Beiſtimmung und Vertrauen, ſo widerſpricht die Vorausſetzung eines ſolchen Glaubens bei unmündigen Kindern allen phyſiſchen und pſychologiſchen Geſetzen, wie aller Schriftlehre von Entſtehung des chriſtlichen Glaubens durch ὀκοη, μετανοειν und συνιεναι. Beruft man ſich ferner auf die Erfüllung des Johannes mit dem heiligen Geiſt ſchon im Mutterleib (Luk. 1, 15), „ſo geht dieſe nicht auf den Wiedergeburtsgeiſt des neuen Bundes, der ja erſt durch Chriſti Verklärung den Menſchen erworben wurde, und zwar eben nur den gläubigen (Joh. 7, 39); es geht vielmehr auf den altteſtamentlichen Geiſt, der allerdings auch phyſiſch wirkt als Organiſationsprincip. Eben aber, weil Johannes noch nicht den Geiſt des neuen Bundes hatte, auch als Mann noch nicht, iſt nach des Herrn eigenem Wort der Kleinſte im Himmelreich größer, als er.

Ebenſowenig wird aus andern Stellen gerade die Geiſtestaufe, um die es ſich handelt, für Kinder bewieſen. Matth. 18, 3 iſt weder von neugeborenen Kindern die Rede, vgl. V. 2., und noch weniger von Geiſtesgeburt bei Unmündigen. V. 6 redet von μικρων τουτων των πιστευοντων. Marc. 10, 14 ff. empfangen wirklich unmündige Kinder allerdings einen Segen des Herrn durch Handauflegung V. 16, aber durchaus keine Taufe*), wie es doch ſein müßte, wenn die Kindertaufe des Herrn Stiftung ſein ſoll, oder wenn es überhaupt nothwendig ſein ſoll, damit das Reich Gottes den

*) Die Kinder Marc. 10 empfangen nicht einmal die Waſſertaufe, wie ſie damals für die Aufnahme in die Jüngerſchaft Chriſti ſolenn war (Joh. 4, 1); viel weniger die noch gar nicht eingeſetzte Geiſtestaufe, überhaupt nicht den noch gar nicht vorhandenen Geiſt der Wiedergeburt.

Kindern angehöre; ja es wird das Reich Gottes ihnen als Ungetauften zugesprochen, wie Matth. 5, 3 den am Geiste Armen im Allgemeinen, die aber dann erst, wie die darunter gehörigen Apostel selbst, in der festgesetzten Ordnung der weiteren Glaubensbildung den heiligen Geist zu empfangen hatten und empfingen.

Also — das ergibt sich aus allem Bisherigen — weder Wort, noch Begriff, noch Praxis, wie sie die Schrift enthält, gibt eine Berechtigung oder Rechtfertigung für den Wiedergeburtsbegriff der Kindertaufe. — Wenn man für letzteren auch noch auf 1 Kor. 7, 14 recurrirt, so beweist die Stelle gerade das Gegentheil. So viel nämlich ist bei aller wirklichen oder vermeintlichen Dunkelheit der Stelle deutlich: es werden Christenkinder für heilig erklärt nicht auf eine empfangene Taufe hin, womit, wenn die Kindertaufe im Gebrauch gewesen wäre, alles weitere Beweisen für die Heiligkeit abgeschnitten gewesen wäre. Der Beweis, daß Christenkinder heilig seien, wird vielmehr (auch für Kinder eines christlichen Vaters, der es an ihrer Taufe gewiß nicht hätte fehlen lassen) hergenommen aus der zwischen Eltern und Kindern bestehenden Naturgemeinschaft, dies sogar, wenn auch nur der eine Theil, Vater oder Mutter, gläubig war. Auf denselben Grund hin ist hier derselbe Heiligkeitsbegriff auch auf die gemischten Ehen ausgedehnt, daß nämlich ebenso wie die Kinder, auch der nicht christliche, also der ungetaufte Ehetheil, Vater oder Mutter, durch den christlichen Theil geheiligt sei. Es werden also Kinder auch aus einer gemischten Ehe eben nur in der Weise für heilig erklärt, in welcher auch der ungläubige oder ungetaufte Ehetheil kraft des Glaubens des andern Theils für heilig erklärt ist. Würde nun die hier ausgesprochene Heilig-

keit geborener Christenkinder dieselben befähigen zur Geistestaufe, so wäre dies ja ebenso der Fall bei heidnischen Ehemännern und Eheweibern, die dort ebenfalls für heilig erklärt werden, sofern sie nur mit einem gläubigen Theil verehelicht sind. Es ist also nicht nur nicht die Kindertaufe selbst, sondern nicht einmal die Idee des geistigen Heiligungsbegriffs, wie er gerade in der christlichen Taufe liegt, dieser Stelle zu entnehmen, so wenig als 1 Tim. 4, 5, wonach alle Kreatur durch Wort Gottes und Gebet geheiligt wird, mit diesem Begriff des Geheiligtseins alle Kreatur für tauf- und geistesfähig erklärt ist. — Endlich beruft man sich auf die *alttestamentliche Beschneidung*, durch welche ja eben unmündige Kinder in den Bund Gottes aufgenommen seien, und setzt man hinzu, die Vorrechte der jüdischen Kirche können doch nicht größer sein, als die der christlichen. Letzteres zunächst ist eine Instanz, mit der man den ganzen levit. Cultus, und namentlich auch die irdischen Verheißungen auf die christliche Kirche übertragen könnte. Würde aber auch die Vergleichung der Taufe mit der Beschneidung gelten, so würde die Taufe jedenfalls wie die Beschneidung unter die Bestimmung von Röm. 2, 28 f.; 4, 12 fallen, daß nämlich nicht das äußere Sacrament, also nicht die Kindertaufe für sich das verheißene Erbe vermittelt, vielmehr eine im Geist vollzogene Herzenstaufe, ein Glaube in Aehnlichkeit des Glaubens Abrahams, also ein mündiger, lebenskräftiger Glaube. Dies gilt um so mehr, da der neue Bund, wie schon mehrmals gezeigt, vom alten sich wesentlich dadurch unterscheidet, daß er durchaus geistig vermittelt ist, durch das Geisteswort des Evangeliums und durch die ihm entsprechende geistige Thatsache des Glaubens, nicht aber wie der alte Bund durch

äußerliche Volksabſtammung, oder durch eine äußerliche Handlung, wie die Beſchneidung. Wenn daher Kol. 2, 11 und Röm. 2, 29 von einer chriſtlichen Beſchneidung die Rede iſt, wie ſie eben in der neuteſtamentlichen Taufe erfolgt, ſo wird dieſelbe von den altteſtamentlichen Bundesakten ausdrücklich unterſchieden als ἀχειροποιητος, nicht durch äußere Operation, vielmehr als im Geiſt vollzogen und durch Glauben vermittelt, vgl. auch Phil. 3, 3—5. Von einer chriſtlichen Taufe, die wie die altteſtamentliche Beſchneidung ſich forterben würde, gilt Gal. 5, 6. Ueber den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen alt- und neuteſtamentlichem Sacrament vgl. § 6.

Was noch das Hiſtoriſche der Kindertaufe*) betrifft, ſo iſt von allen unbefangenen Theologen alter und neuer Zeit zugeſtanden, daß ſie höchſtens erſt Ende des zweiten Jahrhunderts, wenn nicht Anfang des dritten in Gebrauch kam, und da noch nicht unbeſtritten. Erklärt ſie Origenes für eine apoſtoliſche Einrichtung, ſo eifert auf der andern Seite Tertullian dagegen; es wäre auch unerklärlich, wie über eine entſchieden apoſtoliſche Einrichtung eine ſo lange dauernde Meinungsverſchiedenheit ſtattfinden konnte, und warum ſie nach dogmatiſchen Gründen, nicht nach Traditionsbeſtimmungen behandelt wurde. Selbſt Guericke (§ 81) muß ſagen, daß es der Ermahnung der angeſehenſten Kirchenlehrer Baſil. M., Gregor Naz., Chryſoſtomus bedurfte, und daß ſie erſt im fünften Jahrhundert allgemein durchgedrungen war. Die Zeit aber, in welcher die Kindertaufe aufzutreten begann und ſich feſtſetzte, iſt gerade dieſelbe Zeit, in welcher überhaupt magiſche Begriffe von der Wirkung der Sacramente aufkamen, und allerlei willkürliche Satzungen in Lehren und Gebräuchen,

*) Vgl. Neander Kirchen-Geſchichte I. Bd. II. Abth. Niedner, Kirchengeſchichte § 108.

so Märtyrerverehrung, Todtenmesse, Kindercommunion ꝛc. Die ganze Kirche war zurückgesunken auf den priesterlichen Standpunkt.

Wenn wir nun aber die Kindertaufe durchaus nicht als wiedergebärende Geistestaufe dürfen gelten lassen, so fragt sich noch,

5 ob nicht dennoch die Kindertaufe innerhalb der neutestamentlichen Oekonomie eine richtige Bedeutung und Stellung einnehmen kann?*) Es wird sich dabei um folgende Fragen handeln: Können Kinder nicht bereits einen Gnadensegen vom Herrn empfangen? Müssen sie nicht jedenfalls von christlichen Eltern dem Herrn dargebracht werden? und darf dieser Darbringungsakt nicht in Form einer Taufe geschehen, wenn ihre Taufe auch nicht eine wiedergebärende Geistestaufe ist, was sie nimmermehr ist?

a) Vom Herrn ist auf dem biblischen Standpunkt gewiß, daß er seinen heiligen Geist nicht austheilt nach fleischlicher Descendenz, sondern nur in gemessener ethischer Ordnung. Aber eben so gewiß ist es auch: ehe der heilige Geist des Menschen Eigenthum wird zur Wiedergeburt, und damit er es werden kann, wirkt der heilige Geist vorher schon ein in den Menschen; außerdem wirkt der Herr mit seiner segnenden Kraft in der ganzen Naturſphäre, wirkt ein in Alles, was der Glaube mit ihm in Rapport bringt, so in Wasser (Verwandlung), Brod (Vermehrung), Kranke, Todte; ein urorganischer Zusammenhang findet statt zwischen ihm und Allem, das durch ihn geworden ist; allem theilt er Segen mit, wenn schon nicht seinen Geist; jedem aber Segen nach seiner Art. Zu Menschenkindern namentlich steht er in

*) Vgl. Leitfaden der christlichen Glaubenslehre S. 21—28 und Lehre von den Sacramenten S. 108—116.

beſonderem Verhältniß, ſofern er ſeinerſeits das Urbild Gottes iſt, und das Haupt des Reiches Gottes, die Menſchen aber in und zu dem Bild Gottes geſchaffen ſind, d. h. alſo ſchon in ihrer Naturanlage und ſo von Kindheit an für Gottes Bild und Reich receptiv ſind. Er iſt das Lebenslicht in allen Menſchen. Wenn wir dafür auch Joh. 1, 9 als Beleg nicht aufführen wollen, weil es ſeine Bedenken bietet ἐρχομενον zu παντα ἀνθρωπον zu ziehen, da ἐρχεσθαι εἰς τον κοσμον wohl ſchwerlich vom Menſchen geſagt werden kann, während es von Jeſus auch im Präſens 1, 15. 30; 3, 31 (vgl. auch 6, 33) gebraucht wird; ſo gilt der Satz, daß Chriſtus das Lebenslicht der Menſchen eben ſchon als Ur-Logos iſt, dennoch. Joh. 1, 4. Von ihm geht denn nicht nur die wiedergebärende Erleuchtung durch das Evangelium aus, ſondern von ihm als dem Urmittler ſtammt ſchon der göttliche Lebensfunke, wie er das natürliche Geiſteslicht in der Menſchenſeele bildet, und ſo kann er auch einen neuen Lichtſegen in dieſelbe bringen, kann das Licht bewahren, pflegen, ausbilden.*) Während nun aber der Aberglaube — dem Schriftzeugniß entgegen — ſagt, er gebe den unmündigen Kindern ſchon die neuteſtamentliche Geiſtesgabe, obgleich ſie weder vom Wort noch vom Geiſt etwas verſtehen; fragt der Unglaube: wie kann Chriſtus Kindern überhaupt Etwas ſein und geben, ſo lang ſie nichts verſtehen? Iſt aber, wie ſchon bemerkt, ſogar die unvernünftige Natur, ſogar das Todte von ſeiner belebenden Kraftwirkung nicht

*) In Licht durchdringt ſich Natur und Geiſt. Daß es bei uns ans Materielle ſtreift, hängt mit unſern Verhältniſſen zuſammen. Licht iſt in der Schrift kein Bild, ſondern die Schrift macht Ernſt mit dem Begriff: „Gott iſt Licht“.

ausgeſchloſſen, ſo noch weniger ein Kind, auch das unmündige nicht, mit ſeinem potenziellen Geiſtesleben. Ja gerade im kindlichen Weſen liegt, wie wir früher ſahen, dem Herrn die Anlage für das Himmelreich, ſo daß er bei den Erwachſenen nur in der Umkehr zur Kindheit die Befähigung fürs Himmelreich ſieht; einen Lebensverband mit der höhern Geiſteswelt (Beſtimmung und Empfänglichkeit dafür) legt er den Kindern, ehe ſie durch das Welt-Aergerniß verdorben ſind, und zwar den ungetauften Kindern, alſo gerade der Kindesnatur ausdrücklich bei in den fälſchlich für die Geiſtestaufe der Kinder angeführten Stellen, namentlich Matth. 18, 3 f. 10. Marc. 10, 13—16, wo weder Unterricht noch Taufe und Taufbefehl ſtattfindet, aber ein förmliches Segnen, und dies war in dieſem Zuſammenhang ein inwendiger Segen, eine Kraftmittheilung aus dem göttlichen Reich, wenn ſchon nicht Mittheilung des heiligen Geiſtes, der ohnedies noch nicht da war. Es war eine gratia praeveniens, aber noch nicht inhabitans, Geiſtes-Einwirkung, aber noch *nicht* Einwohnung. Der göttliche Reichsſegen hat im Beſitz des heiligen Geiſtes ſeine Spitze, ſeine vollendende Kraft, aber nicht ſeinen Anfang. Der von Gott ausgehende Segen umſchließt neben der vollkommenen Gabe mancherlei gute Gaben (Jak. 1, 17), und es iſt göttliches Reichsgeſetz, mit dem Kleinen anzufangen, zunächſt ans Natürliche anſchließend, und nur nach und nach, unter Erprobung der menſchlichen Treue im Geringen, führt es zum Beſitz des Reichs-Geiſtes ſelbſt in der vom Herrn geſtifteten Ordnung.

b) Gemäß dieſer weſentlichen Beziehung der Kinder zum Herrn und zum göttlichen Reich, und gemäß der ausdrücklichen Forderung des Herrn, daß ſie ihm ſollen dargebracht

werden, (also ehe sie noch selbst gehen können, Luk. 18, 16, προσκαλεσαμενος αὐτα), ist es denn jedenfalls wirkliche Christenpflicht, auch schon unmündige Kinder dem Herrn darzubringen.*) Er ist es, der den göttlichen Reichssegen allein vermittelt vom Höchsten bis zum Niedersten, der es uns durch seine Bundesvermittlung möglich macht, alles Geschaffene (παν κτισμα) bis auf die tägliche Speise hinaus zu heiligen durch Wort Gottes und Fürbitte, vielmehr also auch Kinder so zu heiligen. 1 Tim. 4, 4. 5. Aber eben, weil der Herr seine Gaben nur in fester Ordnung nach und nach gibt, namentlich nach dem Wachsthum und nach der Treue des Menschen, ebendaher müssen Kinder, auch nachdem sie einmal dem Herrn dargebracht und geheiligt sind, immer wieder im Gebet dargebracht werden, und müssen erzogen werden in der παιδεια des Herrn. Eph. 6, 4. Vgl. Christliche Reden I. Samml. Nr. 11 und 12; V. Samml. Nr. 1 und 14.

c) Bei all dem aber ist vom Herrn nicht verordnet worden, daß die Kinder gerade getauft werden müssen, um ihm dargebracht zu werden, wie sie denn auch damals ohne Taufe, ob sie gleich schon im Allgemeinen bestand, ihm dargebracht und vom ihm gesegnet wurden. Ein Gesetz also ist nicht vorhanden, und so ist es allerdings nicht dem christlichen Standpunkt gemäß, der in Sachen des göttlichen Reichs nur Einen Gesetzgeber anerkennen darf, aus der Taufe der Kinder ein moralisches Zwangsgebot oder gar ein äußeres

*) Wenn wir von frühe an ihnen geben wollen, was der Herr gerade für sie bestimmt hat, was für ihren Sinn gerade paßt. Es gilt auch in Bezug auf unsre Kinder, daß wir für sie am Ersten trachten nach Gottes Reich, und sie also ihm darbringen.

Zwangsinstitut zu machen. Aber andererseits, da jedenfalls für die Darbringung eine Verpflichtung von Seiten des Herrn besteht, und gegen das Taufen der Kinder an und für sich kein Verbot (sowenig als ein Gebot), so ist es eine der kirchlichen entgegengesetzte Einseitigkeit, die Kindertaufe absolut zu verwerfen, oder für unerlaubt zu erklären, sie zum Trennungspunkt zu machen.

Ist den Kindern vom Herrn selbst das Höhere zugesprochen, so dürfen sie auch das Geringere empfangen, die Wassertaufe. Ja diese Taufe ist an und für sich für den Darbringungsakt passend, da sie vom alten bis ins neue Testament herein die Weihe der heiligen Handlungen ist, überall, wo es ein besonderes Nahen zu Gott gilt, namentlich ein erstes Nahen, wo es Darbringung und Segensempfang gilt. Namentlich waren alle Taufen Vorbereitung auf die Geistestaufe, — und dies eben soll die Kindertaufe sein; — speciell die neutestamentliche Vortaufe soll Verpflichtung sein für die Schule, die Jüngerschaft Christi. Die Kinder nun sind schon das, was die erwachsenen Täuflinge durch μετανοια erst wieder werden sollen. Matth. 18, 3. Also muß bei den Kindern der für eine solche Vorbereitungstaufe fähige Zustand nicht erst hervorgebracht werden durch vorangehende Lehre, sondern nur entwickelt werden durch nachfolgende Lehre; und es ist sonach christlich recht gethan, d. h. dem Sinn des Herrn entsprechend, den Kindern, da er deren Darbringung ausdrücklich fordert, eben dieselbe Taufe zukommen zu lassen, womit der Herr diejenigen Erwachsenen, die auf seine Lehre und Forderung hin wieder in die Kinderstellung zum Reich Gottes zurücktraten, taufen ließ eben zur Aufnahme in seine Jüngerschaft und zur Vorbereitung für die wiedergebärende Taufe.

Faſſen wir nun die Bedeutung der Kindertaufe zuſammen, ſo iſt die kirchliche Kindertaufe im Sinn der heiligen Schrift keineswegs die neuteſtamentliche Geiſtestaufe, die Wiedergeburtstaufe, und kann dies nicht ſein, ſie iſt eine Waſſertaufe, wie ſolche Taufen im alten Teſtament zur Anwendung kamen als gottesdienſtliche Einweihungsakte und auch im neuen Teſtament als Vorbereitung des neuen Bundesverhältniſſes, ſpeciell der Geiſtestaufe. Aber wenn auch Waſſertaufe, muß deßhalb die Kindertaufe keine kraftloſe Ceremonie ſein, ſondern ſie ſoll und kann der Anfang einer kräftigen Verbindung des Herrn mit den Kindern ſein, da dieſelben nach ſeinem eigenen Ausſpruch ihrer natürlichen Anlage nach mit dem Himmelreich in wirklichem Verband ſtehen, und vom Herrn für daſſelbe nicht nur in Anſpruch genommen werden, ſondern auch ihrer ethiſchen Beſchaffenheit nach (Kinder wiſſen ſich klein und hülflos) als Muſter für die zum Himmelreich berufenen Erwachſenen aufgeſtellt werden. Matth. 18 und Marc. 10. Es dürfen und ſollen hienach bei der Taufe die Kinder als für das Reich Gottes angelegte und erwählte Seelen dem Herrn dargebracht werden zur Empfahung des ihnen im Allgemeinen verheißenen Reichsſegens, der eben außer der höchſten Gabe des heiligen Geiſtes mancherlei gute Gaben umfaßt; es iſt eine vom Herrn ausgehende Kraftſegnung, eine für Späteres vorbereitende Gnade, welche den ihm im Glauben dargebrachten Kindern zu Theil wird. Ueber dieſe Momente geht auch dem Wort nach die Augsburgiſche Confeſſion nicht hinaus; der Taufe in abstracto werden in den Symbolen allerdings alle neuteſtamentlichen Prädicate beigelegt, aber von der Kindertaufe ſpeciell heißt es in der Augsburger Confeſſion: „quod pueri

sint baptizandi, qui per baptismum oblati Deo recipiantur in gratiam.“ Vorsichtig drückt sich auch die Apologie aus: „in und mit der Taufe werde den Kindern die allgemeine Gnade und der Schatz des Evangeliums angeboten.“ Die Kinder werden denn auch eben durch die so beschaffene Taufe berufen, d. h. kraft der Ordnung Christi berechtigt und in Anspruch genommen für die künftige Jüngerschaft Christi, für seine Glaubensschule, damit sie mit der Zeit zubereitet werden in der Zucht und Vermahnung zum Herrn, um in der Ordnung der christlichen Buße und des selbständigen Glaubens seiner Zeit auch die höchste Gabe des göttlichen Reichssegens zum Eigenthum empfangen zu können, den heiligen Geist der Wiedergeburt. Die Kindertaufe hat also allerdings eine christliche Reichsbedeutung, ist ein initiatorisches Gnadenmittel, aber keineswegs das causale Gnadenmittel der Wiedergeburt aus Wasser und Geist, und ihre Kraft liegt nicht in ihrer Form als Taufe, sondern darin, daß der Herr den Kindern das Reich Gottes zuspricht, und daß die Kinder wirklich im Glauben dem Herrn dargebracht werden. Aber ebenso nothwendig muß ein Akt nachfolgen, wo die getauften Kinder auf Grund des inzwischen empfangenen Lehrunterrichts sich selbst als Jünger Christi zu entscheiden und sich darzustellen haben mit Glauben im Herzen und mit Bekenntniß im Munde, um der christlichen Vorrechte theilhaftig zu werden. Röm. 10, 9 f. Dies wäre eine confirmatio der Taufe.*)

*) Sobald aber die Kindertaufe als Wiedergeburtstaufe geltend gemacht wird, so hat die Confirmation keinen Sinn. Consequenter Weise müßte die Kindertaufe auch die Kindercommunion nach sich ziehen, denn wer will dem aus Geist Geborenen die Speise des Geistes verwehren?

Wo aber das Alter und die bloßen Schulkenntniſſe über die Zuläſſigkeit der Confirmation entſcheiden, wo maſſenhafte und ſo frühe Confirmation ſtattfindet, bleibt dem gewiſſenhaften Geiſtlichen nur übrig, im Allgemeinen auch die Confirmation nur als eine Hinleitung und Verpflichtung zur ſelbſtändigen Jüngerſchaft, zur Selbſtdarbringung für den Herrn und vor ihn zu behandeln und den bei Chriſto zu erhaltenden Segen ans Herz zu legen. Weiteres über Confirmation als Ergänzung der Kindertaufe ſiehe Leitfaden der chriſtlichen Glaubenslehre, Vorwort XXXII—XXXVI. S. 25—29. Vgl. auch Chriſtliche Reden I. Nr. 11 und 12, wo ich aber ſelbſt noch keine klare Einſicht hatte; dazu V, 1 und 14. Einer Wiederholung der Taufe, wenn ſie einmal auf den Namen Jeſu Chriſti vollzogen iſt, bedarf es jedenfalls nicht, da die Act. 19 erwähnte Wiederholung Johannesjünger betraf, die V. 3—5 eben noch nicht auf den Namen Jeſu als des Herrn getauft waren, wie ſie auch V. 2 vom Geiſt noch gar keine Kenntniß hatten; dagegen von den Apoſteln, die bereits die chriſtliche Jüngertaufe empfangen haben mußten, wird nicht gemeldet, daß ſie für den Empfang des heiligen Geiſtes noch einmal beſonders getauft wurden.*) Nicht Zeit und Ort verbindet im Gebiet des Geiſtes oder trennt in demſelben, was zuſammen gehört, ſondern der Glaube und das Wort verbindet, was der Zeit und dem Ort nach noch ſo weit auseinander liegt, und der Unglaube trennt, was der Zeit und dem Ort nach noch ſo nah beiſammen iſt. Vgl. Act. 8, 15—17, wo ohne Wieder-

*) Eine Nothwendigkeit aus der Wiedertaufe zu machen, iſt, da in der Schrift weder Befehl noch Beiſpiel vorliegt, ebenſo, wenn nicht noch mehr, menſchliche Willkür, wie die Nöthigung zur Kindertaufe.

holung der Taufe der Geiſt erſt ſpäter dazu kam; daß aber auch nicht an Handauflegung dieſes Kommen gebunden iſt, zeigt Cornelius mit ſeinem Haus. Act. 10, 44. *Ebenſo wenig iſt aber die äußere Taufe unter Vorausſetzung des Glaubens eine bloß bedeutungsloſe Zugabe*, die auch wegbleiben könnte; vielmehr wie Brod und Wein im Abendmahl, iſt auch das Waſſer das ſtiftungsmäßige Organ des Geiſtes für die Hineinleitung ſeiner geiſtig reinigenden und belebenden Erlöſungskraft in die pſychiſch leibliche Naturſphäre. Daher verbindet Joh. 3 Waſſer und Geiſt, ſowie der Taufbefehl Marc. 16, 16 Glauben und Taufe, und die Apoſtel unterlaſſen bei noch gar nicht Getauften die Waſſertaufe auch da nicht, wo bereits die Geiſtesausgießung vorangegangen war. Act. 10, 47 f.; 11, 15—17. Dagegen iſt *allerdings der bloß äußerliche Taufakt nicht entſcheidend über Seligkeit*, ſondern der Glaube oder Unglaube, Act. 8, 21 f.; daher auch Marc. 16, 16 nur den nicht Glaubenden die Verdammniß zugeſprochen wird, nicht den nicht Getauften, obgleich bei dem Glauben auch die Taufe noch beigeſetzt iſt.

Das Wahre iſt alſo: der echte Glaube verbindet ordnungsmäßig mit ſich auch die vom Herrn geſtiftete äußere Taufe; und ſo iſt ein Glaube, der die äußere Taufe verachtet, eben unecht, iſt Unglaube; dagegen ein Glaube, welcher der Taufe ohne eigene Verſchuldung nicht theilhaftig wird, wird nicht verdammt, ſondern nur der Unglaube.

Endlich was noch *die Nothtaufe* betrifft, ſo läßt ſich, da kein Gebot zur Taufe der Kinder überhaupt vorliegt, ſchon deßhalb keine Noth daraus machen, dies um ſo weniger, da die Taufe der Kinder ihre ganze Bedeutung von der

gläubigen Darbringung vor den Herrn erhält, und vom Herrn selbst das Anrecht an seinen Segen den Kindern nicht erst durch eine Taufe gegeben worden ist; vielmehr den Kindern qua Kindern ist es zugesprochen, daher sie eben als Kinder für alle, die ins göttliche Reich kommen wollen, als Muster aufgestellt sind. Matth. 18, 2 f. 10. Wie unevangelisch ist es daher, die Kinder ohne Taufe der Verdammniß anheimfallen zu lassen!*) Eben ihre Kinder-Natur in ihrer Hülflosigkeit und Unberührtheit vom Weltärgerniß, ihre relative Unschuld, ihre schon bestehende Verbundenheit mit den Gott anbetenden Engeln macht sie auch nach dem Tod aufnahmsfähig in die Gnadenanstalt der unsichtbaren Welt, so gut als in die diesseitige der diesseitigen Welt. Luther und die meisten nachfolgenden Theologen ließen auch ungetauften Kindern, jedoch nur Christenkindern die Seligkeit offen.

§ 8. Vom heiligen Abendmahl.**)

Die biblischen Benennungen sind folgende: *τραπεζα του κυριου* oder *ὁ ἀρτος και το ποτηριον του κυριου.* 1 Kor. 10, 21; 11, 27; *δειπνον κυριακον,* 1 Kor. 11, 20; auch *κλασις του ἀρτου* (Act. 2, 42), worin auch die sogenannten Liebesmahle begriffen sind, vgl. V. 46 f., was jedoch bei den andern Bezeichnungen gar nicht ausgeschlossen ist. 1 Kor. 11, 20—22.

*) Genau genommen liegt die Verdammniß der ungetauften Kinder ausgesprochen in der Augsburgischen Confession: ‚damnant anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri'; aber die Consequenzen wurden nicht so scharf gezogen.

**) Vgl. auch Lehre von den Sacramenten § 9.

Durch dieſe Verbindung vereinigte die alte Abendmahlsfeier die irdiſche und himmliſche Mahlzeit als Akte Eines Glaubens und Einer Liebe.

Gehen wir nun auch hier wie bei der Taufe den Anknüpfungen im alten Teſtament nach, ſo zeigt ſich uns wieder die fortſchreitende Hinüberleitung vom Natürlichen aus ins Myſterium des Geiſtes.

Brod und Wein erſcheinen ſchon im alten Teſtament unter den natürlichen Gottesgaben als die hervorragenden Lebensmittel, in welchen Gott als Schöpfer innere leiblichſeeliſche Lebensſtärkung und Lebensfreude für die Schwäche und Betrübniß dieſes Lebens bereitet. Pſ. 104, 14. Prov. 31, 6 f., vgl. Act. 14, 17. Schon dieſe natürliche Segenswirkung iſt aber bedingt, wenn ſie nicht Unſegen werden ſoll, durch eine die Schöpfungsordnung Gottes heiligende Auffaſſung und Behandlung, wie ſie vermittelt wird durch das Wort Gottes, das in die dankbare Erkenntniß Gottes einführt, und durch das Gebet, das Gott als dem Schöpfer die Ehre gibt. In dieſer Verbindung wird ſchon der natürliche Genuß eine heilige Handlung, ein Sacrament im weiteren Sinn. 1 Tim. 4, 4 f., vgl. Sir. 39, 31 ff.

An dieſe Heiligung von Brod und Wein für das natürliche Lebensverhältniß ſchließt ſich die Heiligung für das Bundesverhältniß. Brod und Wein ſind nämlich im alten Teſtament auch ſchon zu Bundesmitteln geheiligt, indem ſie hauptſächlich zu Opfern und Feſtmahlen in der Gegenwart Gottes als des Bundesgottes auserkoren ſind, um auch das geiſtige Seelenleben in der Bundesgemeinſchaft mit Gott zu ſtärken und zu erquicken. 4 Moſe 15, 4 f. 5 Moſ. 12, 17 f., vgl. auch 1 Moſe 14, 18. Aber

auch die Verbindung von Brod und Wein mit Fleisch und Blut zu einem Opfermahl findet sich im alten Testament schon vorbereitet. Schlachtopfer, namentlich die Heilsopfer שְׁלָמִים, worin eben auch die Sühnung aufgenommen war in der Blutbesprengung, verbindet das Gesetz mit den in Brod und Wein bestehenden Speis- und Trankopfern, und von dem Opferfleisch, namentlich beim Osterlamm wurde in Verbindung mit Brod und Wein die Mahlzeit bestellt, wobei übrigens das Blut nicht durfte genossen werden, sondern nur zur Besprengung verwendet. Vgl. 5 Mose 12, 11—18 mit 27, 7, wo namentlich das Fröhlichsein vor dem Herrn jedesmal den Schluß bildet; über Passah vgl. 16, 2—11, vgl. auch Hebr. 9, 9 f. So war auf Grund der Sühnopfer auch eine Speisegemeinschaft, eine Communion mit Gott in den Opfermahlzeiten abgebildet, der Mensch in seiner Sündhaftigkeit wird durch die Opfermahlzeiten der Heiligkeit des Altars, welche die Opfer- und Gemeinschaftsstätte ist, und seines Opfers theilhaftig, eine Heiligkeit, die aber damals nur die äußere zeitliche Bundesgemeinschaft mit Gott unterhielt. Auf diese Gemeinschaft weist 1 Kor. 10, 18, vgl. Matth. 23, 18 f. und Hebr. 13, 10.

Das alte Testament hat aber ferner auch wunderbare Speisungen; sie richten den Blick auf göttliche Lebensgaben, welche Gott, da sie nicht aus dem schon bestehenden allgemeinen Naturleben hervorgingen, in Kraft eines besondern Worts, nicht des allgemeinen Schöpfungsworts hervorbringt,*) daher Psalm 78, 23 bei Erwähnung

*) Damit die Menschen nicht in sich und in den äußern Mitteln,

des Manna: „Gott gebot den Wolken oben". So wurden göttliche Lebensgaben und Speisungen, die über der Erde liegen, die vom geistigen Lebensgebiet ausgehen, zwar noch nicht dargereicht, aber äußerlich abgebildet und die Menschen darauf vorbereitet. 5 Mose 8, 2 f., vgl. Matth. 4, 4. 5 Mose 29, 6. Ps. 78, 19. 23—25 mit Joh. 6, 32 f. 49 f., vgl. auch 1 Kor. 10, 3 f. mit Ps. 78, 15. Speciell noch weist das alte Testament auf die göttliche Weisheit hin, wie sie schöpferisch in ihrer Weltordnung und in ihrem Lehrwort sich darstellt, und so die Quelle wird von geistigen Lebensgaben. Die Welt in ihrer weisen Ordnung gebaut, und regiert nach dem Plan der Weisheit, ist voll göttlicher Gedanken oder Wahrheiten, deren Ausdruck die göttlichen Werke sind und deren Offenbarung die göttlichen Worte. Indem die Erkenntniß und Befolgung dieser Wahrheiten den Geist stärkt und erfreut, bereitet die göttliche Weisheit damit ein geistiges Mahl, das für den Geist des Menschen Brod und Wein darreicht. Eben die Beachtung der Gesetze und Lehren der göttlichen Weisheit verleiht dem innern Seelenleben in seinem Verlangen nach geistigem Leben Stärkung und Freude. Vgl. Ps. 104, 24; 92, 5—7; 139, 17. Prov. 1, 1 f.; 4, 2. 11; 8, 34 f.; 1. 22 f. 29 f. mit 3, 19; 9, 1 f. 4—6. Hiebei tritt nun die göttliche Weisheit noch nicht als die Quelle ewiger Geistes- und Lebensgaben hervor. Daß jedoch das Vollkommene, ewige Lebensspeisung und Lebenstränkung nicht ausbleiben werde, und zwar zur Zeit einer neuen Offenbarung mit persönlicher Erscheinung des Herrn, ist schon durch

---

sondern eben in Gott und seinem Wort die eigentliche Lebenskraft für sich erkennen und suchen lernen als das, ohne was auch das natürliche Lebensmittel nichts wirkt.

prophetiſche Verheißung angedeutet Jeſ. 25, 6 f. (daran knüpft Jeſus ſelbſt an: Luk. 14, 16. Matth. 22, 2—4.) Jeſ. 55, 1 f. Nach dieſer Stelle wird Gott ſelbſt ein allen Völkern zugängliches Mahl auf Zion ſtiften, das eine ins ewige Leben wirkende Speiſe und Freude gewährt, ſo daß der Tod verſchlungen wird, und daß die trübe, düſtere Geſtalt, welche die Sünde unſerem Leben aufdrückt, der Freude weicht im göttlichen Heil.

Es iſt alſo für alle Völker ein göttliches Heilsmahl mit ewiger Lebensſpeiſe und ewigem Lebenstrank hier verheißen und dies geſchieht zur Zeit einer neuen Offenbarung, wo Gott der Herr perſönlich ſich zu ſchauen gibt als heilſchaffender Gott. Zu dieſem göttlichen Heilsmahl werden dann Jeſ. 55, 1 f. alle hungrigen und durſtigen Seelen, d. h. alle, deren Seelenverlangen keine Stillung findet in dieſem Leben, eingeladen. Ein Zeuge und König des Heils, welcher als der Herr angedeutet iſt, der ſo nahe iſt, daß man ihn anrufen, ſuchen und finden kann, bringt den ewigen Gnadenbund und mit demſelben nicht nur Waſſer und Milch, das wodurch neues Leben entſteht und das noch zarte Leben erhalten wird, ſondern auch Brod und Wein*), die natürlichen Lebensmittel *c. c.*, welches im Gegenſatz zu dem, das keine Sättigung gibt, im Gegenſatz zu dem Vergänglichen dem Menſchen die vollkommene, für immer und ewig ſtärkende und erfreuende Nahrung umſonſt, d. h. als Gnade gewährt, ſo daß die Seelen davon leben. Alſo ein Gnadenmahl, das ewiges Lebensmahl iſt für Seelenhunger und Seelendurſt, iſt verheißen.

Die Grundlage der dargelegten altteſtamentlichen Vor-

*) Brod iſt das Unentbehrliche, Wein erhöht das Leben. Pſ. 104, Prov. 31, 6 f., vgl. Act. 11, 17.

bereitung auf das Geistesmahl des neuen Testamentes bildet also durchaus der Mahlbegriff, bestimmter ein bei Brod und Wein nicht nur vorgestellter, sondern wirklich stattfindender Opfergenuß als göttliches Bundesmahl. Dieser Mahlzeitsbegriff wird nicht aufgegeben, sondern allmählich immermehr in Verbindung gebracht, theils mit leiblichen Speisungen in Folge übernatürlicher *) Wirkung der Gotteskraft, theils mit geistiger und ewiger Lebensspende der göttlichen Weisheit und Gnade. Der neue Bund concentrirt nun Alles in Ein Mahl; dieses faßt alle einzelnen Bestandtheile wirklich und vollständig in Einheit zusammen, um es zu einem combinirten Natur- und Geistesmahl im überweltlichen Lebens-Sinn zu machen. Dem Naturboden gehört in der Wirklichkeit an Brod und Wein des Abendmahls, dem seelischen Leben gehört als höchste Stufe desselben in Wirklichkeit an das Fleisch und Blut des Menschensohns; geheiligt ist es in Wirklichkeit durch Opfer zur Sühnung der Sünde; im Fleisch des Menschensohns aber wohnte und wirkte schon vor seiner Erhöhung die ewige Weisheit, Geist und Wesen des ewigen Lebens, die wirkliche Vereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen, des Sinnenleiblichen mit dem Geistigen, die Bedingung der realen Erfüllung der prophetischen Verheißung. Weitere Ausführung in der Sacramentenlehre S. 149—156.

Aus dem Zusammenhang mit den dargelegten alttestamentlichen Grundanschauungen, in welchen das Abendmahl wurzelt, ergibt sich also für dieses der auch 1 Kor. 10, 16—18

*) Uebernatürliche Wirkung ist nicht Wirkung außerhalb der Natur, sondern eine das eigene Naturwirken übersteigende Wirkung der Alles wirkenden Gotteskraft.

in dem gleichen Zusammenhang premirte Begriff, daß diejenigen, die das Opfermahl genießen, eben damit theilhaftig werden des Opfers in seiner Substanz und seiner Kraft; geschieht dies bei den das Thieropfer genießenden Juden und Heiden in sinnlich-leiblicher (fleischlicher) Realität, so bei der Opfersubstanz Christi in geistiger (pneumatischer) Realität. Vgl. auch noch 1 Kor, 9, 13. Hebr. 13, 10 f. Eph. 5, 29. Zur Erläuterung siehe Sacramentenlehre S. 156 f.

So gewiß eine Speise das in derselben liegende Leben in den Genießenden bringt, so gewiß durchdringt und vereinigt das Leibesleben Christi die Genießenden.

Was nun die einzelnen Schriftstellen betrifft, die unmittelbar vom Abendmahl handeln und bei den Differenzen zur Sprache kommen, so setzen dieselben die Grundbegriffe über Versöhnung, über die Person Christi, über sein Verhältniß zur Welt und zur Gemeinde voraus: die Stellen können daher nicht bloß aus ihren einzelnen Ausdrücken für sich nach allgemein philologischer Bedeutung derselben gedeutet werden, sondern nur in der Einheit mit der biblischen Christologie, aus welcher die einzelnen Ausdrücke erst ihren specifischen Sinn erhalten. Vgl. § 6. Nehmen wir

1) die Einsetzungsworte Matth. 26, 26—29. Marc. 14, 22—25. Luk. 22, 19 f., womit zu vgl. 1 Kor. 11, 23—26. Die Anrede bei Matthäus und Marcus: λαβετε, φαγετε, πιετε stellt Christum dar in spendender Thätigkeit, d. h. als den Bewirthenden, die Seinen als die Bewirtheten in bloß receptiver Thätigkeit. Dies ist die nächste, einfachste Grundanschauung des ganzen Aktes, aus der sich alles Wesentliche entwickelt. Der Akt sollte aber nicht ein einmaliger sein, sondern sich fortan wiederholen als eine Hand-

lung, welche das Andenken des Herrn fixirt, τουτο ποιειτε εἰς την ἐμην ἀναμνησιν. (Lukas und Paulus.) Der Speisungsakt erhält nun aber seine besondere Beziehung auf Leib und Blut des Herrn: τουτο ἐστι το σωμα μου, το αἱμα μου bei Matthäus und Marcus, bei Paulus: το σωμα το ὑπερ ὑμων, nach anderer Lesart mit dem Zusatz: κλωμενον, mit der näheren Bestimmung bei Lukas: το ὑπερ ὑμων διδομενον, ἐκχυνομενον.

Ob τουτο auf Brod und Wein gehe oder auf das Essen und Trinken, und ob durch ἐστι ein wirkliches Sein oder eine bloße Deutung ausgesprochen sei, darüber entstehen die Differenzen gar nicht von der philologischen Seite her; die Worte λαβετε, φαγετε, πιετε, τουτο ἐστιν einfach genommen, bieten an und für sich keinen andern Gedanken dar als: eben von dem, was der Herr zu nehmen, zu essen und zu trinken darbietet, also von dem Brod und Wein sage er, was es sei, das sei sein Leib und Blut. Dies ist der nächste Wortsinn; denn auch angenommen, ἐστι habe im ursprünglichen Text oder beim Sprechen der Worte nach dem Genius der hebräischen Sprache gefehlt, und Christus habe nur gesagt: הוּא בְּשָׂרִי הוּא דָמִי, so ist, indem er eben damit Brod und Wein darbot, der angegebene Sinn immer der sich zunächst aufdringende Wortsinn, wenn nicht eine logische Reflexion dazwischen kommt, welche denselben verwerfen zu müssen glaubt, z. B. daß man sich Brod und Leib, Wein und Blut Christi nicht in reeller Verbindung zusammen denken kann, namentlich nicht, während Christus noch leiblich vor den Jüngern stand. Es entscheidet also hiebei nicht die Philologie, sondern der christologische Begriff, namentlich der Begriff von der Leiblichkeit Christi. Stimmt

nun der biblische Begriff hievon mit dem nächsten Wortsinn zusammen, so hat keine logische Reflexion das Recht jenen Wortsinn exegetisch anzufechten, wenn sie sich denselben auch nicht als dogmatischen Gedanken aneignen kann; es bleibt demungeachtet biblische Anschauung.

Für eine biblisch treue Exegese haben wir nun vor Allem zu beachten, daß der biblische Christus, und zwar auch so lang er noch auf Erden war, mit seiner ganzen Persönlichkeit (also auch mit seiner Leiblichkeit) in einem freien dynamischen Verhältniß zum Naturleben steht, nicht in einem mechanisch gebundenen, wie wir, dem gemäß er sich in dasselbe und durch dasselbe wirksam mittheilen konnte.*) Sein Leib ist nicht wie der unsrige, nicht wie wir in Antagonismus gegen den Geist begriffen, sondern seine Leiblichkeit ist mit dem Geistigen geeinigt, theils von der Geburt aus organisch, theils ethisch durch seine ganze persönliche Entwicklung und Haltung, so daß bei ihm schon auf Erden, vor seinem Sterben und Auferstehen, eine Verklärung bis ins Aeußere hervortreten konnte.**)

Hiernach war der Leib Christi in der Einheit mit dem Geist organisirt und ethisirt, und eben dadurch befähigt zu Kraftausströmungen in das äußere Naturleben, die ihren Grund haben nicht in physischen Kräften, sondern in Jesu eigenthümlicher Geisteskraft, von welcher der leibliche Organismus durchdrungen war; darauf beruhen alle seine

*) Auf dieses freie dynamische Verhältniß der Leiblichkeit Christi zum Naturleben werden z. B. Luk. 5, 17 und 6, 19 die Heilungen Christi zurückgeführt. Diese Heilungen wurden bekanntlich zuweilen auch durch Naturmittel vom Herrn vermittelt.

**) Das Weitere vgl. Dogmatische Vorlesungen und Lehrwissenschaft S. 497—501 und 512 f. 2. Aufl. S. 460 ff. und 474 f.

Wunder.*) Wem nun dieser biblische Begriff von der Leiblichkeit Christi schon während seiner irdischen Gegenwart feststeht, dem ist auch schon beim ersten Abendmahl eine dynamische Einwirkung des Leibes und Blutes Christi, d. h. seiner leibhaften Persönlichkeit auf die Jünger mittelst Brod und Wein nicht etwas Unvermitteltes.

Die Heilungen und Speisungen des Herrn im Allgemeinen sind Glieder derselben Kette, nur daß die Spitze davon eben in der sacramentlichen Speisung und Heilung ausläuft, dies bei den auserwählten Jüngern und am Schlußpunkt der leiblichen Entwicklung des Herrn selber. Daß das Abendmahl mit den Jüngern seinem Sterben und seiner Erhöhung vorangeht, macht es also so wenig zu etwas Unrealem, als dies Joh. 20, 22 die Geistesmittheilung ist, die ebenfalls körperlich, nämlich durch Anhauchung vermittelt ist, und die ebenfalls nur bei den auserwählten Jüngern der Erhöhung des Herrn und der vollen Ausgießung des Geistes vorangeht, dies in demselben Evangelium, wo das Kommen des *πνευμα* ebenfalls durch die Verklärung Christi bedingt erscheint. Joh. 7, 39.

Diese beiden Akte, die Mittheilung des Leibes und Blutes vor Christi Tod und die des Geistes Christi, beidemal nur an seine auserwählten Jünger vor seiner himmlischen Verklärung und der Geistesausgießung auf alles Fleisch hinab, correspondiren sich unverkennbar, und wir können sie von der nach der Erhöhung eintretenden Geistesausgießung und

*) Diese dynamischen Wirkungen sind aber nicht von der Substanz getrennt zu denken, das Eigenthümliche, das sie darstellen, Kraftwirkungen dieser leibhaften Geistespersönlichkeit, sind sie nur dadurch, daß sich gerade die eigenthümliche Substanz dieser Persönlichkeit in derselben wirksam macht.

Mahlzeit nur graduell unterscheiden. Sie sind die initiatorische Begründung, die ἀπαρχη dessen, was mit der Erhöhung seinen vollkommenen Abschluß fand, seine τελειωσις. Als die Erstlinge der Gemeinde des Herrn haben die Apostel auch den Erstlingssegen von des Herrn Leib und Blut wie von seinem Geist als Angeld vor der vollen Ernte empfangen — weder das Eine noch das Andere war leeres Symbol. Schon mit der Zubereitung Christi zum Leiden und Sterben, mit seiner geistigen Hingebung zum Tod für die Welt hatte auch der Verklärungsproceß seiner menschlichen Natur begonnen. Matth. 17. Joh. 12, 23 mit 13, 31 f. Er hat begonnen in der Art, daß die geistige Lebensherrlichkeit, die δοξα, die menschliche Natur durchdringt und so konnte auch Christus bereits durch den Leib und durch leibliche Elemente, die er nahm und gab, geistig communiciren mit den geistig ihm verwandten Jüngern.

Nachdem aber das Descendiren der göttlichen Geistigkeit, der δοξα in den Leib vollendet ist, ist dieser selbst gereift, um in das transcendente Sein des Geistes, in die göttliche δοξα aufgenommen zu werden, und er wird darein aufgenommen durch Auferstehung und Himmelfahrt. In Folge dieser Seite der Verklärung, wonach die Leiblichkeit in die göttliche Geistigkeit hinaufgenommen worden ist, kann nun Christus durch den Geist, also unsichtbar ohne äußere Leibespräsenz, fort und fort leiblich communiciren, d. h. in seiner verklärten Leiblichkeit durch leibliche Elemente, wie er vorher in der äußerlichen Präsenz, im Fleisch geistig communicirte durch Wort und That, d. h. durch leibliche Vermittlung. Das Weitere vgl. Lehrwissenschaft unter „Verklärung", dann Christliche Reden, IV, Nr. 42.

Also auf der geistigen Verklärtheit der Leiblichkeit Christi ruht jetzt noch durchaus seine fortdauernde persönliche Communion im Abendmahl. Wie schon § 6 entwickelt wurde, müssen wir beides zusammen bei ihm festhalten, eine verleiblichte Geistigkeit und eine vergeistigte Leiblichkeit, ein gegenseitiges und vollendetes Ineinander der wesentlichen Seiten unserer Natur, deren eine die andere in unserm gespaltenen Natursystem dualistisch ausschließt, und seine Mittlerthätigkeit in seiner Gemeinde ist eben gerichtet auf Heranbildung derselben in seine eigene Natur-Einheit, also auf geistig leibliche Einigung mit sich selbst, während die Welt in geistig-leiblicher Zerrissenheit sich fortprocessirt, und eben darin ihren einstigen, unvermeidlichen Untergang findet. Jene Nachbildung ist aber bei der Gemeinde wie bei Christus selbst nur möglich und vermittelt durch reelle Verleiblichung des Geisteslebens, wie es eben in Christus ist, wovon dann die Folge ist reelle Vergeistigung des Leibeslebens. Geht nun eine Doctrin von diesem biblischen Begriff der geistig leiblichen Natureinheit und Naturwirksamkeit Christi nicht aus, erkennt und anerkennt sie nicht den eigenthümlichen Realismus der ganzen neutestamentlichen Oekonomie, wie er § 6 entwickelt wurde, und die freie Immanenz Christi im Verhältniß zur Welt als λογος, dann wird es ihr auch unmöglich, die Nothwendigkeit, ja nur die Möglichkeit einer reellen Communication des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl einzusehen und anzuerkennen.

Sie muß also den nächsten Wortsinn aller darauf bezüglichen Stellen verlassen, und die philologische Möglichkeit kann keineswegs abgestritten werden. Denn jener geistig leibliche Realismus, der gerade hier zur Erwägung kommt,

ist nicht etwas in der Welt schon Bestehendes oder Bekanntes, daß er in der hergebrachten Weltsprache und Denkweise schon ausgedrückt sein könnte; er ist vorerst einzig bei Christus als dem ἀρχηγος, wie überhaupt das Hereintreten des Himmelreichs in das Irdische eben das mit ihm erst beginnende Novum ist. Die Sache und so auch die Bezeichnung derselben ist demnach gerade sein Lebensmysterium gegenüber der ganzen Welt und Weltsprache, die in ματαιοτης des Wesens und des Begriffs, in Dualismus von Geist und Leib versunken ist. Nun kann aber andrerseits von diesem mysteriösen Realismus Christi doch nicht anders gesprochen werden, als in hergebrachten Ausdrücken, wie: „das ist mein Leib, mein Blut, und diese Ausdrücke, angewandt auf eine Mahlzeit, haben überall außerhalb des christlichen Bodens entweder ihre rein natürliche, sinnlich reale Bedeutung oder einen bloß idealen, bloß geistig bildlichen Sinn, statt geistig leiblichen, sie werden da in Angemessenheit zu unserm geistig und leiblich geschwächten und zerrissenen Lebenszustand gebraucht und können daher vom allgemein menschlichen Horizont aus immer nur relativ, nur als geistige Symbolik verstanden werden.

So ist es natürlich und nothwendig, daß sich in Bezug auf die Abendmahlsausdrücke mit vielen Beispielen ein mehr oder weniger schwacher Sinn bis herab zum schwächsten philologisch nachweisen läßt; so ist es mit τουτο ἐστι oder mit κοινωνια. 1 Kor. 10, 16. Allein bei gleichem Ausdruck ist es dem Sinn nach etwas sehr Verschiedenes, ob ich zum Beispiel von Gott und Christo sage: Gott ist Geist, der Herr ist der Geist, oder ob ich sage: Alles ist Geist; ob ich sage: der Wein hat Geist, oder: der Mensch hat Geist. Nicht

Wort und Wortverbindung bestimmt den volleren oder den schwächeren Sinn, den weltlichen oder überweltlichen Sinn, sondern bestimmend ist die Eigenthümlichkeit des Subjects, von dem es gilt, und die Eigenthümlichkeit seines Verhältnisses zum Prädicat. So läßt Leib und Blut eine geistige Beziehung auf Naturelemente, also auf Brod und Wein in der ganzen menschlichen Lebenssphäre nur zu im idealen Sinn oder im symbolischen Sinn, weil der Mensch seinem Geiste nach nicht wie seinem Leibe nach eine unmittelbare substantiale Gemeinschaft mit der Natur mehr hat, sondern nur eine ideale.

Der Menschengeist ist nur ein denkender und Gedanken aussprechender Geist, und dabei vom Sinnenleben beherrscht, er ist kein freier, kein lebendig machender, kein reell schöpferischer Geist.

Vom bloß menschlichen Horizont aus läßt sich also der Natur der Sache nach zwischen Leib und Blut im Verhältniß zu Brod und Wein kein τουτο ἐστι und keine κοινωνια im reellen Vollsinn verstehen.

Eben aber weil nach der Schrift Christus nicht ist wie wir, sondern gerade durch die Realität seines ganzen Wesens von der bloß menschlichen Lebenssphäre als einer irrealen sich unterscheidet, eben deßhalb folgt daraus, daß jene Schriftausdrücke, wenn es sich um ihren authentischen, ihren schriftmäßigen Sinn handelt, gerade bei Christo nicht bloß in idealem oder symbolischem Sinn genommen werden dürfen, sondern in ihrem ganzen reellen Vollsinn genommen werden müssen.

Was in aller Welt, der ganzen Natur und Geschichte, auch im alten Testament, nur schwache Idealität, σκια ist, Symbolik, macht sich in Christo und seiner διαθηκη eben zur vollen, auch leibhaften Realität, daher σωμα ἐν Χριστῳ,

πληρωμα. Es ergibt sich also aus den Einsetzungsworten vorerst so viel: mit einer Speisung seinerseits, mit einem Essen und Trinken unsererseits verbindet der Herr seinen Leib, der gebrochen werde, sein Blut, das vergossen werde, als Inhalt der Speisung und eben dadurch, daß man von ihm als dem Speisenden Essen und Trinken nimmt, erhält man sein Gedächtniß. Er bindet nicht an unsere Gedanken seinen Leib und sein Blut, sondern an letztere unsere Gedanken. Auch nicht den bloßen Versöhnungsakt heben seine Worte als Inhalt der Speisung hervor, sondern seine leibhafte Persönlichkeit, wie sie durch sich selbst, durch Selbsthingebung eine Versöhnung vermittelt.

Welches ist nun aber näher

2) das Verhältniß, das zwischen der Speisung und zwischen der Persönlichkeit Christi statt hat? Darüber spricht er sich selber Joh. 6, 51 ff. aus. Auch bei dieser Stelle wurzeln die Abweichungen vom unmittelbaren Wortsinn in logischer Reflexion, in dogmatischen Momenten, namentlich wieder in Verkennung der specifischen Leiblichkeit und Geistigkeit Christi, nicht in unmittelbar Exegetischem; eben daher kommt auch die Bemühung, jede Beziehung der Stelle auf das Abendmahl zu leugnen.*) Die Worte an und für sich geben bei Johannes wie beim Abendmahl nicht nur das äußere Ereigniß, den Tod Jesu als Grundidee, sondern ganz bestimmt das ἐγω Christi, seine Persönlichkeit („ich bin — ich gebe — in mir bleibt er — ich bleibe in ihm"), und nicht vom bloßen Geist in seiner Person redet er, (nicht: mein Geist ist die Speise und

*) Vgl. Olshausen, Commentar II. S. 145 und Stier, Reden des Herrn IV. S. 310 ff.

der Trank), ſondern von ſeiner Leiblichkeit ſagt er es, die doch gar nicht beſtimmter bezeichnet werden kann als mit Fleiſch und Blut; und dieſe leibhafte Perſönlichkeit bezeichnet er weiter, wie ſie zum Tode fähig und beſtimmt iſt, wie er ſie ins Sterben hingebe für das Leben der Welt, bezeichnet ſie alſo als Opfer, zu dem Opfertod fügt er aber V. 62 f. auch die Erhöhung in den Himmel und das Lebendigmachen des Geiſtes. Endlich eben von ſeinem zum Opfer gewordenen Fleiſch und Blut ſagt er, es ſei zu eſſen und zu trinken. V. 53 mit V. 51. Es ſind alſo gerade alle weſentliche Momente des Abendmahls, welche Joh. 6 zur Sprache kommen, ſein Fleiſch als Opfer und Speiſe — erhöht in den Himmel — und der Geiſt als das Leben Gebende. Nur in welcher äußeren Form die Speiſung geſchehen werde, nämlich durch Darreichung von Brod und Wein, dies iſt hier noch nicht beſtimmt, wohl aber ſchon angedeutet, indem die ganze Rede ausgeht von wirklichem Brodeſſen, und damit das Trinken verbindet. Alſo gerade über das Weſen des Abendmahls finden wir hier Belehrung.

Speiſung und Trank wird nun auch V. 53—55 durch das Prädicat ἀληθως näher beſtimmt, und zwar ſo, daß davon der Beſitz des ewigen Lebens ausſchließlich abhängig ſei. Was ἀληθως von ὀντως unterſcheidet, iſt, daß letzteres eben das εἰναι, die Wirklichkeit, das esse, ſchlechthin ausſagt*), ἀληθως das tale esse, ſo ſein, daß etwas nach ſeiner weſentlichen Beſchaffenheit wirklich dem Begriff entſpricht, mit dem es verbunden iſt. So ἀληθως Ἰσραηλιτης (Joh. 1, 48),

*) Joh. 8, 36 ὀντως ἐλευθεροι, Marc. 11, 32 ὀντως προ-
ης.

ist ein Israelite, wie er sein soll, in welchem der Begriff eines Israeliten seine wesentliche, eigentliche Wahrheit hat.

Also der Begriff der Speisung und des Tränkens findet seine Anwendung auf das Genießen von Fleisch und Blut Christi keineswegs nur vergleichsweise oder symbolisch, sondern mit wesentlicher Wahrheit. Seine Speisung wirkt also belebend, wie jede wahre Speisung, belebend aber fürs ewige Leben im Gegensatz zur vergänglichen Speisung (V. 54. 58); seine Speisung ist also eine wahre im Vollsinn, nicht nur eine eigentliche oder wirkliche im Gegensatz zu einer uneigentlichen, symbolischen, idealen; sondern auch im Gegensatz zu einer wirklichen, aber vergänglichen Speisung (V. 27) ist es eine unvergängliche, wesenhafte Wesensspeisung, und so wirkt sie auch belebend in den Leib hinein durch Auferweckung, d. h. Versetzung des Leibes ins ewige Leben. (V. 54.) Dies sollen eben (V. 55) die Worte begründen: „denn mein Fleisch ist in wesenhafter Weise (eine) Speisung, mein Blut in wesenhafter Weise Trank."

Man beruft sich nun freilich immer auf die Betonung des Geistes in V. 63. Allein hier mischen sich unbiblische Vorstellungen von Geist in die Exegese ein neben Ungenauigkeit in Beachtung der Ausdrucksweise und des ganzen Gedankenfortschritts. Jene Berufung des Herrn auf den Geist (V. 63) als das Lebendigmachende oder Belebende kann schon der Natur der Sache nach die vorangegangenen klaren und bestimmten Worte von V. 55 f. („mein Fleisch ist wahrhaft Speise, mein Blut ist wahrhaft Trank") nicht aufheben wollen, er kann die den Zuhörern so anstößige Bezeichnung eines leiblichen Genusses nicht fünfmal mit dem stärksten Nachdruck wiederholen, wenn er die Zuhörer gerade auf einen

dem leiblichen entgegengesetzten geistigen Genuß führen will. Die Berufung auf den Geist begegnet nur dem materiell massiven Mißverstand jener ersten Worte, sofern derselbe eben vom gemein menschlichen Fleischesbegriff ausgeht, und sich das sinnliche Essen eines todten, von keinem Geist belebten Fleisches denkt, wie dies eben bei gewöhnlichen Opfermahlzeiten der Fall war. Der Herr redet also vom Fleisch im Gegensatz zum Geist, vom Fleisch im gemein menschlichen Sinn (vgl. 3, 6), wenn er V. 63 sagt: „es sei unnütz"; ἡ σαρξ sagt er daher, nicht aber wie V. 51. 53. 55: ἡ σαρξ μου, του υἱου του ἀνθρωπου, da wo er sein Fleisch Lebensbrod, wahrhafte Speise nennt. Dagegen nun zur Erklärung davon, daß sein Fleisch als in den Tod gegebenes, als geopfertes das Leben gebe, weist er V. 63 auf den Geist: der Geist sei die lebendigmachende Kraft, die er seinem Fleisch beilegte. Es liegt in dieser Hinweisung auf den lebendig machenden Geist zugleich die Andeutung seiner Auferstehung. Vgl. Röm. 1, 4. Zur Abwehr des sinnlichen Mißverständnisses betont daher auch noch V. 62 das Aufsteigen des Menschensohns, die Aufnahme seiner im Fleisch vor ihnen stehenden Person, und vermöge des Beisatzes, „wo er zuvor war", involvirt dies Aufsteigen des Menschensohns wieder nicht das bloße Sterben, nicht nur eine Scheidung des Leibes vom Geist, sondern eben eine Aufnahme des Menschensohns, d. h. seiner leiblichen Person in den lebendigmachenden Geist und in sein himmlisches Gebiet, nachdem er (V. 51) sein Fleisch für das Leben der Welt in den Tod gegeben. Vgl. zu Geist Cap. 3, 5 f.; 12 f. Will man dagegen von V. 63 aus das voran betonte Fleischessen und Bluttrinken gleichbedeutend machen mit einer bloßen Aneig-

nung des Geistes Jesu, so ist dies nicht nur eine tropische Deutung der härtesten Art, so daß sie selbst einem Rationalisten wie Bretschneider ungenießbar war. Es werden dadurch auch die ersten Worte Fleisch und Blut absorbirt in ihrem geraden Gegentheil, so nämlich, wie man gewöhnlich Geist und geistiges Essen versteht; und dies geschieht, nachdem die Worte Fleisch, Blut, essen, trinken mit dem stärksten Nachdruck trotz dem laut ausgesprochenen Anstoß der Zuhörer immer wieder und wieder aufgestellt worden sind, im Ganzen fünfmal. Wenn aber gegen die Verbindung von σαρξ und πνευμα bei Christus gesagt wird, wie dies Schultz in seiner christlichen Lehre vom heiligen Abendmahl 1831 thut, die Schrift kenne wohl ein σωμα πνευματικον, nicht aber eine σαρξ der Art, so hat die Schrift bei σωμα πνευματικον Menschen vor Augen in ihrem zukünftigen Zustand, wo sie nicht mehr in der σαρξ existiren. So aber wie die Menschen hier als σαρξ existiren, kann allerdings bei ihnen nicht von einer pneumatischen σαρξ die Rede sein. Die gemein menschliche σαρξ muß vermöge ihrer widergeistigen, sündhaften Beschaffenheit erst verwesen, damit der Leib, das σωμα vergeistigt werde. σαρξ πνευματικη wäre also beim gewöhnlichen Menschen ein Wesenswiderspruch, es hieße soviel als ein geistlich-ungeistlicher Leib oder ein unverweslich-verweslicher Leib.

Anders aber ist es mit Christi σαρξ. Von ihm ist nur ein ὁμοιωμα im Verhältniß zur menschlichen σαρξ ausgesagt, nicht eine ἰσοτης. Sein Fleisch erscheint von Geburt aus schon mit dem Geist geeinigt, ist gezeugt aus Geist; nicht kommt, wie bei den Wiedergebornen, der Geist erst in die entwickelte σαρξ hinein. Ferner wurde durch die ganze

[illegible] durch-
[illegible] Möglichkeit
[illegible] Sei denn sein
[illegible] nicht erst
[illegible] nur hier schon
[illegible] aus dem
[illegible] ohne den
[illegible] sein. Wäre
[illegible] in dem
[illegible] gegangen,
[illegible] verklärter Leib,
[illegible] sein Fleisch
[illegible] gerade bei
[illegible] ausschließender
[illegible] ist daher
[illegible] Eben deß-
[illegible] es sich mit
[illegible] Blut ist
[illegible] des Eingehens ins
[illegible] Blut ver-
[illegible] geistigen Kraft
[illegible] ins himmlische
[illegible] aber [illegible]
[illegible] in seiner
[illegible] materiellen Erschei-
[illegible] Erscheinung durch die
[illegible] die Rede, sondern
[illegible] sich nun nicht
[illegible] ἐν [illegible],
[illegible] sich nun ἐν

πνευματι, unsichtbar, wie er früher mit seiner Geistigkeit sichtbar sich offenbarte, ἐν σαρκι, daß man seine Herrlichkeit in äußeren Wirkungen zu sehen bekam. Es gilt nun: der Herr ist der Geist, nicht mehr der λογος ist Fleisch. σαρξ πνευματικη wäre also bei Christus nach seiner Erhöhung zwar kein substantieller Widerspruch wie bei uns, weil bei ihm der Uebergang in das Pneumatisch-Leibliche nicht erst durch Verwesung oder Zersetzung der σαρξ vermittelt ist, aber ein formeller Widerspruch wäre es nach der Erhöhung die Leiblichkeit Christi σαρξ πνευματικη zu bezeichnen, es wäre in seine Existenzform der Widerspruch verlegt, wie wenn man sagen würde: ein unsichtbarer sichtbarer Leib.

In Joh. 6 nun war der Herr noch leiblich präsent im Fleisch, sein Leib war irdisch sichtbar, und bezeichnet er daher auch seine Leiblichkeit stets mit σαρξ, um eben seine präsente, menschliche Leiblichkeit, die er für das Leben der Welt opferte, als das Subject zu bezeichnen. An die Fleischesopfer und Opfermahlzeiten des alten Testaments sollten die Juden erinnert werden. Indem dann aber der Herr einerseits sein Fleisch, seine sichtbare Leiblichkeit als ἀληθης βρωσις, als eigentliche, wahrhafte Speisung darstellt, andrerseits zur Erklärung des ἀληθης und der belebenden Wirkung, die er dem Essen seines Opferfleisches beilegt, auf den Geist als das Belebende hinweist, und auf die künftige Erhöhung des Menschensohns, d. h. des Fleisch gewordenen, indem er dies beides thut, beseitigt er gerade zwei extreme Gedanken: einerseits soll man bei seinem Fleisch und Blut nicht den gemeinen geistlosen Begriff festhalten, nicht an ein todtes Opferfleisch denken, demgemäß es nicht beleben kann, vielmehr unnütz ist, unwirksam für beständiges Leben, da es selbst der

Verweſung anheim fällt; andrerſeits ſoll man ſich aber auch nicht eine leibloſe Geiſtigkeit oder einen idealen doketiſchen Leib denken, ſondern ſeine Leiblichkeit, wie ſie eben erſcheinungsmäßig präſent war als σαρξ, und als Opfer dargebracht iſt für das Leben der Welt (V. 51), jedoch belebt vom lebendig machenden Geiſte, d. h. vom ſchöpferiſchen Geiſt, und eben dadurch beſtimmt und befähigt zu einer Erhöhung, zu einer Aufnahme ins Himmliſche, ins Ueberſinnliche und ſo zu einer himmliſchen Lebenswirkung, nicht zu einer Auflöſung im Sinnlichen, nicht zu einem Untergehen im Niedrigeren, wie unſer Fleiſch, ſondern zu einem Uebergehen ins Höhere, ins Höchſte, wodurch aber die weſentliche Identität mit dem erſcheinungsmäßigen Leib nicht aufgehoben iſt. Daß aber der Herr dann ſpäter beim Abendmahl ſelbſt σωμα ſagt und nicht mehr σαρξ, wie Joh. 6, das liegt theils in der Verbindung mit Gebrochenwerden, im Gegenſatz zum Vergoſſenwerden des Bluts (das erſtere kann von σαρξ ſo ſchlechthin nicht geſagt werden); theils liegt davon der Grund darin, daß der Herr bei der Stiftung des Abendmahls die Zukunft vor Augen hatte, („thut dies zu meinem Gedächtniß"), wo alſo ſein Leib nicht mehr in ſeiner ſichtbaren Präſenz gegenwärtig iſt und ſo auch nicht als σαρξ bezeichnet werden konnte. Wenn man endlich einwendet, einen ſolchen myſteriöſen Sinn, wie er im geiſtigen Realismus des Leibes Chriſti liegt, hätten die damaligen Zuhörer des Herrn, ſelbſt die Jünger nicht verſtehen können, ſo gilt daſſelbe von den ſpeciellſten Wahrheiten des Chriſtenthums, vom Himmelreich und Wiedergeburt, von der Anbetung Gottes im Geiſt, von der Natur Chriſti als

Gottmenschen überhaupt, von der Erlösung und dem ewigen Leben.*)

Um denn das Wesen des Abendmahls zu verstehen, müssen wir

a) was der Herr von seinem Fleisch und was er von seinem Geist sagt, mit einander verbinden. Bei Christus ist das Fleisch mit dem lebendigmachenden Geist, mit dem Göttlichen geeinigt, während bei uns ein Gegensatz sie aus einander hält. Beim Abendmahl ist also weder der Leib des Herrn gegenwärtig ohne den Geist, noch der Geist gegenwärtig ohne den Leib. Würde das bloße Fleisch gegeben ohne den Geist, so ließe sich nicht sagen, das Fleisch sei das lebendige Brod vom Himmel, welches das ewige Leben gebe; denn das Lebendigmachende ist der Geist. Würde aber nur der Geist gegeben ohne Fleisch, wäre es nur ein sogenannter geistiger Genuß Christi, so ließe sich nicht sagen: mein Fleisch müßt ihr essen, mein Fleisch ist

*) Wollten wir vom Standpunkt der Zuhörer den reinen und den vollen Sinn abhängig machen, so müßten wir zuletzt alles in Plattheiten verwandeln, wie es der platte Rationalismus that und thut. Angeknüpft wird an den menschlichen Standpunkt, nicht aber wird von seinem Horizont Gedanke und Ausdruck begränzt. Auch sollten und sollen durch das bloße erste Hören die Worte des Herrn nicht augenblicklich in ihrem ganzen Umfang verstanden werden, sondern wie sie immer scharf, kurz und prägnant als Schlagworte sich geben, so sollten sie ins Herz aufgenommen werden als Samenkörner für weitere Entwicklung; sie sollen im Herzen bewahrt und bewegt werden für das allmähliche Verständniß, wie es sich heranzubilden hatte theils in Folge weitern Unterrichts, theils in Folge der noch zu erwartenden Thatsachen. Aber auch so wollen die Sachen für diesen Aeon unerschöpfliche Mysterien sein und bleiben, an deren Erforschung sogar die höhern Geister sich betheiligen. Eph. 5, 29. 32; 3, 8—10. 1 Petri 1, 12. 1 Timoth. 3, 16.

das Brod, das ich geben werde, ist die wahrhafte Speise; es müßte vielmehr heißen: mein Geist ist das Brod, meinen Geist müßt ihr zur Speise nehmen.

Also weder als leibloser Geist, noch als geistloses Fleisch ist Christus das himmlische Lebensbrod für Menschen. Diese sind Fleisch im physischen und ethischen Sinn, daher handelt es sich für sie um Christi physisches Fleisch und ethisches Fleischesopfer; die Menschen sollen aber in das Fleisch den Geist erhalten als ewiges Leben, so daß sie auch bis zu einem geistigen Leib durchgebildet werden, daher handelt es sich für sie um Christi lebendigmachenden Geist zur ethischen Durchbildung ihrer ganzen Natur. Also den ganzen Christus gilt es für den ganzen Menschen. Jesus Christus, wie er vom Himmel ins Fleisch gekommen, und durch Fleischestod hindurch leibhaft in den Himmel erhöht ist, also der Menschensohn in seiner vom lebendig machenden Geist erfüllten Leiblichkeit gibt sich als das vom Himmel gekommene Brod zu genießen.

Er geht weder in den bloßen Leib des Menschen ein durch bloßes Essen, noch in den bloßen Geist des Menschen durch bloßes Denken und Gedanken; sondern in den ganzen Menschen, in Geist, Seele und Leib (1 Thess. 5, 23) will und soll Christus eingehen, und zwar durch den mit dem Essen verbundenen Glauben, durch den mit dem physischen Akt verbundenen geistigen Akt; dadurch wird eben des Menschen Person in Christi Person und die seine in des Menschen Person aufgenommen, nicht in vorübergehender Rührung, sondern in lebendiger Beständigkeit, μενει ἐν ἐμοι. Darum vergleicht er in V. 57 diese durch den Genuß seines Fleisches und Blutes bewirkte Gemeinschaft zwischen ihm und

dem Menschen mit derjenigen zwischen ihm und dem Vater, dessen Fülle eben nicht nur geistig in ihm wohnt, sondern leibhaft.

Was nun vom Fleisch Christi gilt, gilt

b) auch vom Blut. Auch das Blut ist bei dem vom lebendig machenden Geist erfüllten Christus nicht wie bei uns fleischlichen Menschen etwas Geistloses und Kraftloses, sondern es hat die Lebenskraft seines Geistes in sich. Denn wie der Geist innerlich ist in der Seele, so ist die den Geist in sich tragende Seele auch wieder innerlich im Blute, und so ist mit der Seele auch der Seelen-Geist wirksam im Blute.*) Blut hat in der Schrift keine bloß leibliche Bedeutung. „Des Fleisches Seele ist im Blut" heißt es 3 Mose 17, 11, vgl. 5 Mose 12, 23 und 1 Mose 9, 4, d. h. die Seele als Seele des Fleisches, das leibliche Seelenleben ist im Blute enthalten. Vgl. Bibl. Seelenlehre § 3. Es gibt kein Blutleben, wo nicht Seelenleben ist. In allen Creaturen, in welchen Seelenleben ist, ist auch Blutleben. Die Pflanzen, welche kein Blut haben, haben auch keine Seele. Dagegen bei den Thieren, bei welchen das Blut anfängt, fängt auch das Seelenleben an. Das Blut ist seinem Stoff nach der flüssige Organismus, d. h. es bietet alle die Stoffe, welche das Leibesleben unterhalten, aus welchen der Organismus die erlittenen Verluste ersetzt und sich fortbilden kann; damit es aber nicht todter Stoff sei, muß Lebensluft, athembare Luft im Blut sein; und damit verbreitet sich durch das Blut der Athmungs- und Nahrungsproceß als Ein Proceß durch den ganzen Leib und mit

*) Ueber Blut vgl. Biblische Seelenlehre und zu Eph. 1, 7 und namentlich Sacramentenlehre § 12.

demſelben Lebenskraft und Bildungskraft. Wie kommt aber Lebensluft in das Blut? Das Einziehen der Lebensluft und der Athmungsproceß iſt bedingt durch die inwohnende Seele, ſie verſorgt das Blut und dadurch den Leib mit dem äußern Lebenselement in der Luft vermöge des ihr eigenen רוּחַ.

Mit dem Ausgehen des Seelen-רוּחַ hört beides auf, Lufteinziehen und Athmungsproceß. Die Seele beſeelt oder belebt alſo eben im Blut das Fleiſch. Es verbindet ſich darin der Seelenodem mit dem feinſten Körperſtoff, dem flüſſigen Plasma und das Blut iſt ſo das ſeeliſche Leibeselement des Fleiſches, wie das Fleiſch die Subſtanz des Leibes. So theilt ſich nun aber auch das eigene Leben der Seele dem Blut und im Blut auch dem Leibesorganismus mit, und da der Geiſt das Belebende der Seele iſt, ſo muß auch je nach der Art und Kraft des Geiſtes in der Seele dieſe ſelbſt, die Seele, höherer oder niedrigerer Art und Kraft ſein. Iſt aber die Seele höherer Art, ſo iſt es auch das Blut, wie im Vergleich zu den Thieren es bei den Menſchen iſt, weil ſie einen vernünftigen Geiſt in der Seele haben, keinen bloßen Naturgeiſt. Ebenſo eine geiſtig geſchwächte Menſchenſeele kann nicht wirken wie eine geiſtig ungeſchwächte; eine unreine Seele, ſündhafte Seele macht unreines, ſündhaftes Blut, reine Seele macht reines Blut. Jeſus Chriſtus aber hat nun nicht den bloß vernünftigen Geiſt wie wir, ſondern den göttlichen Sohnesgeiſt, den lebendigmachenden, den heiligen Geiſt ungeſchwächt und ungetrübt in ſeiner Seele, er hat damit eine reine und göttlich kräftige Seele, und ſo wirkt ſeine Seele nicht wie die unreine geſchwächte Seele eines ſterblichen Menſchen, ſondern als reine geiſtige

Kraftseele, wirkt so auch in seinem Blut und durch das Blut in seinem Fleisch. Sonach hat auch Christi Blut denselben eigenthümlich hohen Werth, den er selbst in seiner Seele hat, d. h. es hat den Geist seiner Seele in sich, die ganze Kraft und Tugend derselben.*) Das göttliche Sohnesleben, die ewige Geisteskraft wohnte und wirkte in Christi Seele und dadurch auch in seinem Blute, so daß es Blut des Sohnes Gottes, d. h. des Mensch gewordenen heißen kann. 1 Joh. 1, 7. Daher wird demselben (Hebr. 9, 14 vgl. mit V. 12) eben eine geistige Reinigungskraft und ewige Erlösungskraft beigelegt, d. h. die ewigen, die transcendenten Folgen der Sünde, nicht nur die irdisch immanenten, die zeitlichen, um die es sich im alten Testament handelt, werden durch das geistige Blut des Sohnes Gottes gelöst, und das himmlische Heiligthum, nicht das irdische, die ewige Welt wird wieder geöffnet, (Hebr. 9, 24); dies nämlich für diejenigen, die es geistig sich aneignen im Glauben, und zwar in dem ins göttliche Wort eingehenden Glauben. Alle Menschen kommen nach der Schrift von Einem Blute, vom Blute eines Sünders, und eben damit zieht sich ein entgeistigtes, unreines, verwesliches Blut, ein Leib und Seele verderbendes Blut durch das ganze Menschengeschlecht. Christus gibt zum Heil von Seele und Leib ein neues Blut, ein reines geistiges Lebensblut in die Menschen, aber nicht kommt es in den Menschen durch

*) Daher 1 Petri 1, 18 f. wird das Blut Christi gegenüber gestellt dem verweslichen, und dies auf Grund seiner geistigen Seeleneigenschaft, auf Grund seiner ethischen Beschaffenheit, die in der Selbstopferung die höchste moralische Spitze erstieg. Die Person ist es, die in das Blut diese eigentliche Wirkung bringt. Ebenso ist in 1 Joh. 1, 7, wo von der Reinigungskraft des Blutes Christi die Rede ist, dasselbe als Blut des Sohnes Gottes premirt.

[illegible] Empfang, weil es eben [illegible] geistig wirksame Lebens- [illegible] Empfang im Glauben [illegible]

[illegible] Frage beantwortet, was [illegible] ist: es ist Jesu [illegible] keit, welche sich in [illegible] eigentliche, als wesen- [illegible] und darreicht. Allein [illegible] ümliche Leiblich- [illegible] sich mittheile, [illegible] ung, ein δειπνον [illegible] noch nicht. Dies [illegible] Mahles, wo [illegible] und zu trinken gibt, [illegible] lichen Worten: [illegible] Was erscheint da [illegible] das Mittel, wo- [illegible] wie er Joh. 6 [illegible] essen und trin- [illegible] ist, nicht [illegible] Repräsentirung (siehe [illegible] Brod und Wein sind [illegible] einander zu denken, nicht [illegible] durch Gedankenverbindung zusammen zu bringen waren, sondern durch den darreichenden und sprechenden Herrn müssen sie mit einander verbunden sein, eben durch seine lebendigmachende Geisteskraft, vermöge welcher er schon während seines Erdenwandels besondere [illegible]skraft aus sich mit Wasser, Brod u. s. w. verbinden

konnte. Genießen wir nichts als natürliches Brod und Wein, so kann nicht von Christi Fleisch und Blut gesagt werden, wie es Joh. 6 mehrmals nachdrücklich wiederholt wird, daß wir dieses essen und trinken, so ist nimmermehr unser Essen des Brods und Trinken des Kelchs das, wodurch eine Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi zu Stand kommt, sondern es ist dann irgend etwas anderes, welches dies zu Stande bringt. 1 Kor. 10, 16 fragt aber: der Segenskelch ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? das Brod, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? Dies fragt die Schrift mit Hinweisung auf die israelitischen und heidnischen Opfermahlzeiten, wo die Gemeinschaft mit dem Opferfleisch nicht eine gedachte ist, sondern sich eben darin vollzieht, daß das Opferfleisch wirklich genossen wird und durch diesen Opfergenuß eine wirkliche Communion mit Gott oder mit den Dämonen stattfindet. Machen uns aber unsere Glaubensgedanken Christum gegenwärtig, so ist es nicht Christus selbst, welcher sich mit uns als speisender in eine lebendige Verbindung setzt, so daß wir in unserer Person seines Leibes und Blutes ebenso reell theilhaftig werden, wie er des Vaters theilhaftig ist in seiner Person. Joh. 6, 56 f. Wir vielmehr setzen uns mit ihm in eine Verbindung und zwar bloß in eine gedachte. Wir schaffen uns die Speisung und dies nur in der Vorstellung, nicht Christus schafft uns wahre, wesenhafte Speisung und dies für Seele und Leib. Wollen wir also nicht die ganze Stellung zwischen uns und Christus verkehren, daß wir nur einen von uns producirten Christus im Abendmahl haben, wollen wir uns nicht zu denen machen, welche mit ihren Gedanken selber hinauf in den Himmel fahren und Christum

[illegible]

Fragen wir aber, wodurch wird von Seiten Christi diese Vereinigung seines Leibes und Blutes mit Brod und Wein vermittelt und vollzogen, so ist die Antwort: durch denselben Christ, welcher das dynamische Princip der ganzen Gnaden-Oekonomie ist, als Leben und lebendigmachend, d. h. als die schöpferische Willenskraft und dies nicht der Geist, isolirt von

dem Menschensohn, von der Leiblichkeit Christi, sondern der Geist als derselben immanent und als wirkend, wo er will. Dieser Geist ist es, der auch im Abendmahl, wie in der ganzen Heilsökonomie, Christum verklärt, indem er aus dem Seinigen, aus der Substantialität Christi, nimmt und es dahin mittheilt, wohin der Herr ihn sendet. Also aus dem göttlich geistigen Leib- und Blutleben Christi, aus ihm als dem wesenhaften Brod und Weinstock nimmt der Geist und theilt es mit in Irdisches, in Brod und Wein, indem diese im Glauben mit und nach dem Wort des Herrn gesegnet und empfangen werden.*)

Durch diese Verbindung von Geist, Leib und Blut Christi im Mahl tritt Christus eben in reelle und persönlich concrete Lebensbeziehung zu unserer ganzen Natur, zu Geist, Seele und Leib, und indem wir die nährende Lebenskraft des Leibes und die Reinigungskraft des Blutes Christi durch die Communion des Geistes Christi mit unserem Geist in Brod und Wein recipiren, wird eben durch diese geistig leibliche Communion unser Leib und unsere Seele in das Bild Christi hineingebildet, in seinen gottmenschlichen Lebenstypus; er nährt und pflegt uns wahrhaft, nicht nur uneigentlich, so daß wir ihm reell einverleibt werden (das *μεγα μυστηριον*, Eph. 5, 29. 32).

Unser gegenwärtiges Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht erben, d. h. kann nicht in die künftige Weltverfassung eingehen, und doch sollen die, die des Herrn sind, es mit Leib und Seele ererben. Dies setzt eine Vermittlung voraus, eine Umbildung aus diesem Fleisch- und

*) Weiteres über diese geistige Verbindung siehe Sacramentenlehre S. 204—212.

[illegible]

[illegible] Sinnenleben in seiner Beziehung auf [illegible], Gottliche den inneren Menschen. Die [illegible] des Leibes, die äußere des Geistes, in ihr liegt [illegible] des künftigen Leibeslebens.

seinem Außengeist, noch mit seinem sinnlichen Außenleib, weder mit seinem äußern Verstand, noch mit seinen äußerlichen Sinnen und körperlichen Kräften, sondern der Innenmensch ist es, welcher in Leib und Seele erbaut und gestärkt wird. Es gibt einen verborgenen Herzensmenschen, von welchem aus die gliedliche Verbindung mit Christus, die geistig leibliche Gemeinschaft mit ihm auch in das äußere Leibesleben zwar noch nicht wesenhaft eingeht, aber einwirkt, so daß dieses im Geist dem Herrn geheiligt wird. 1 Kor. 6, 15. 17. 19. *) So faßt sich beim Abendmahl alles darin zusammen, daß es allerdings ein Gedächtnißmahl Jesu Christi ist, aber ein Gedächtnißmahl im Vollsinn oder im Geist und Wahrheit, nicht ein bloß äußerlich rituelles, oder innerlich reflectirendes Gedächtnißmahl, sondern ein in Kraft und Leben stehendes, wie alles in Christus und von Christus Kraft und Leben ist.

So ist es eine wahrhafte communio, κοινωνια, und da es Ein Leben ist, das von Christus in alle gläubige Communikanten eingeht, so ist es auch unter diesen selbst eine Lebenscommunion, eine lebendige Vereinigung durch das Eine Leibes- und Blut-Leben Christi, das Allen zukommt. Dadurch, nicht aber durch äußerliches Beisammenstehen an einem Altar wird es auch ein Liebesmahl im wesentlichen Sinn; indem es Einverleibung ist in einem gemeinschaftlichen Glaubens- und Lebensbewußtsein, wird es auch Vereinigung

*) Wie wichtig diese Stelle ist, um das Wesenhafte der Verbindung mit dem Herrn zu verstehen, ist Sacramentenlehre § 14. 2. S. 220—226 dargelegt, ebenso S. 226—228, wie das Abendmahl nach allem Bisherigen allerdings ein Gedächtnißmahl Jesu Christi ist, aber im neutestamentlichen Vollsinn.

[illegible]

darf. Der Unterſchied faßt ſich zuſammen in Folgendem: **Calvin** läßt die leibliche Lebensmittheilung einmal nur aus dem Leib Chriſti hervor eintreten mittelſt des Geiſtes und dann nur gleichzeitig mit dem Abendmahlgenuß (cum pane et vino); es iſt eine geiſtig bewirkte Einigung, die mit der anima der Gläubigen ſtattfindet gerade zur Zeit des Abendmahls. Inst. IV, 16 hebt Calvin gegenüber dem lutheriſchen sub pane inclusum Christi corpus bloß das Gleichzeitige hervor: dum panis in mysterio porrigitur, annexa est exhibitio corporis. Dieſe exhibitio aber iſt ſo zu denken: vinculum conjunctionis est spiritus Christi, veluti canalis, per quem, quidquid Christus ipse et est et habet, ad nos derivatur. Iſt nun der Geiſt Chriſti veluti canalis, ſo heißt es vom Fleiſch IV, 17: Christi caro instar fontis est, quae vitam a divinitate in se ipsam scaturientem ad nos transfundit. So faßt ſich denn ſeine Anſicht bündig zuſammen in der Defensio, wenn er ſagt: de voce substantia si quis litem moveat, Christum asserimus a carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare.

Der Leib iſt nicht ſubſtantiell gegenwärtig, ſondern er iſt und bleibt im Himmel, und nur aus dem Leib Chriſti, aus ſeiner Subſtanz bringt der Geiſt bei Gelegenheit des Abendmahls nur eine Lebenswirkung hervor, und zwar in der Seele durch eine geiſtige Erhebung derſelben zu Chriſtus im Himmel. Es iſt eine bloß gleichzeitige und bloß geiſtig-vitale Präſenz des Leibes, (a carnis substantia vitam in animas nostras spirat.).

Dagegen die **lutheriſche Dogmatik** ſtatuirt eine locale Gegenwart des Leibes Chriſti ſelbſt bei dem Abend-

mahl, nicht bloß ein temporäres Zusammentreffen einer geistigen Wirkung aus dem Leib. Vermöge jener localen Gegenwart des Leibes läßt die lutherische Theorie eine substantielle Einigung des Leibes mit den Abendmahlselementen eintreten und zwar so, daß statt des bloßen in animas spirare Calvins eben durch den leiblichen Genuß der Abendmahlselemente (ore), wenn sie nur geweiht seien, die Empfangnahme des Leibes und Blutes Christi stattfindet, dies sogar auch ohne den durch den Glauben bedingten geistlichen Genuß der Heilskraft Christi, auch bei ungläubigen und gottlosen Abendmahlsgenossen, nur bei diesen mit verdammender Wirkung. Bei der angenommenen Einigung von Leib und Blut mit den äußeren Elementen ist jedoch die Bestimmung nicht zu übersehen, daß dieselbe nicht eine unio personalis sei, sondern sacramentalis und daß der leibliche Empfang supranaturali et coelesti modo erfolge. Vgl. Form. Concord. Art. VII, 7. 6. Solida declar. Artic. V. tametsi participatio illa ore fiat, tamen modus spiritualis est.

Es leiden nun aber beide Ansichten an einer Einseitigkeit. Die dualistische Getrenntheit von Leib und Geist in Christo ist zwar nicht mehr vorausgesetzt, die Lutheraner nehmen ja den Leib als einen verklärten, und Calvin den Geist als Kanal für den Ausfluß aus der Leibessubstanz. Aber trotz der verbalen Verbindung von Leib und Geist ist eine positive Einheit und Durchdringung des Geistigen und Leiblichen in Christo noch nicht zum klaren Bewußtsein gebracht, und zwar eben nicht in supranaturalem, im überweltlichen Sinn. Daher betont Calvin einseitig das Geistige, die lutherische Theorie einseitig das Leibliche.

Angestrebt aber ist diese Einheit von beiden Seiten. Die Lutheraner wollen durch ihre leibliche Einigung Christi mit den Abendmahlselementen und mit den Empfängern keineswegs das geistige Moment ausschließen, indem sie nicht nur einen verklärten Leib, sondern auch einen geistigen Modus des Einigungsaktes annehmen, und zwar einen himmlisch geistigen, einen überweltlichen Akt; aber das Geistige sinkt bei ihnen zum untergeordneten Moment herab, indem sie den Leib Christi nur durch locale Vergegenwärtigung, wenn schon ohne locale Beschränkung, substantiell sich einigen lassen mit den Elementen und mit den Empfängern und dies ohne die geistige Bedingung des Glaubens, indem dieser nur die segnende Wirkung bedingt. Hiegegen macht Calvin mit Recht geltend, Christus lasse sich von seinem Geist nicht trennen, und niemand könne sich mit ihm vereinigen, ohne den Geist des Glaubens zu haben. Hier bei Calvin tritt also allerdings der Geist in seiner principiellen Bedeutung hervor, in welcher er bei der lutherischen Betonung des Leibes als local gegenwärtigem zurücktritt.

Eben so richtig, wenigstens den Worten nach, bestimmt Calvin als Vereinigungspunkt im Menschen die Seele, anima. Denn diese ist in ihrem biblischen Begriff der Träger des individuellen Lebens nach der geistigen und nach der leiblichen Seite. Aber eben über die Bedeutung der Seele, wie sie im biblischen Begriff liegt, kam die Theorie nicht ins Klare. Es wird vielmehr angenommen, daß die Seele sich selber geistig zu Christus im Himmel erhebe, statt daß dieser sich selbst auf Erden gegenwärtig mache: non aliter Christum in coena statuo esse praesentem, nisi quia fidelium mentes fide supra mundum evehuntur et Christus

[illegible] conjungit. (Instit.)
[illegible] die Vergegen-
[illegible] Geistes vom vor-
[illegible] erhebenden Subjectes
[illegible] Stelle der anima
[illegible] so schon der
[illegible] Christus, quatenus
[illegible] nec aliter quam
[illegible] est. Das ob-
[illegible] zu einem sub-
[illegible] bloß die Be-
[illegible] des Empfangens,
[illegible] das Objective im
[illegible] setzt. Calvin
[illegible] Christi keines-
[illegible] wenig als die
[illegible] des Leibes Christi
[illegible] in seiner
[illegible] Element,
[illegible] mittheilt. In
[illegible] ex ipso
[illegible] Auch eine
[illegible] Calvin an, eine
[illegible] allein dies ge-
[illegible] zu Leib, und
[illegible] nach seiner
[illegible] auch im Abendmahl,
[illegible] diese Fixirtheit ist
schon dadurch nahe gelegt, daß Calvin vorherrschend sich bei
[illegible] Christi des Ausdrucks caro bedient, was die

lutherischen Theologen nicht thun. Es ist bei Calvin nicht so, daß der im Himmel befindliche Leib Christi wirklich substantiell mit dem Geist descendiren würde, nur vitam a carnis suae substantia spirat Christus in animas mit dem Zusatz: quamvis in nos non ingreditur ipsa Christi caro. Die leibliche Realität tritt also zurück hinter dem Geist, und dem Begriff des Geistigen klebt immer noch das bloß Ideale an oder das Psychologische wie dem Leib das Fixirte; es ist von Seiten des Geistes Christi eine psychologische Belebung, vitam spirat in animas, und dieselbe kommt zu Stande durch die fides, durch die psychologische Thätigkeit des Glaubens, der unter Mitwirkung des Geistes zu Christus im Himmel sich erhebt. Die Abendmahlselemente bleiben denn auch für Calvin Symbole, die zwar nicht schlechthin leer sind, aber nur darum nicht, weil temporär mit dem Abendmahl eine Geisteswirkung zusammentrifft, durch welche zugleich mit dem Genuß der Elemente (sub sacris coenae symbolis) das, was sie bezeichnen, dargereicht wird; sie sind also nur nicht leer von begleitender **Wirkung Christi.**

Kurz es ist bei Calvin eine virtuelle Verbindung der Gleichzeitigkeit, Christus spiritus sui virtute se membris suis conjungit, nicht aber ein substantielles Immanentwerden in den Elementen und Empfängern, daß die Elemente Träger einer leiblich realen Vergegenwärtigung Christi werden, Mittel einer geistig leiblichen Speisung.*)

*) Im Grund sind daher die Elemente entbehrlich für den Genuß Christi, und im Genfer Katechismus weiß Calvin den Nutzen der coena ganz unbestimmt nur damit zu stützen, daß er sagt, in der Taufe und im Evangelium werde Christus uns noch nicht ganz zu Theil, sondern

Also die eigentliche Wahrheit einer Speisung und Tränkung oder das, daß das Abendmahl ἀληθης βρωσις και ποσις ist, dies erhält in Calvins geistiger Virtualität nicht sein Recht, während umgekehrt in der Leibessubstantialität der lutherischen Lehre die Geistigkeit der Speisung, das πνευμα als το ζωοποιουν zurücktritt. Letzteres geht soweit, daß nach der lutherischen Theorie, wie schon bemerkt, selbst Gottlose, also entschieden Ungläubige, durch den bloßen mündlichen Genuß Leib und Blut Christi empfangen sollen. Form. Concord. Non tantum vere credentes, verum etiam indigni et infideles verum corpus Christi sumunt. Schmalkad. Art. III. Theil. Art. 6: „Vom Sacrament des Altars halten wir, daß Brod und Wein im Abendmahl der wahrhaftige Leib und Blut Christi sei und werde nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen (ab impiis Christianis). Dagegen der große Katechismus, obgleich erst nach Luthers Bekenntniß vom Abendmahl erschienen, sagt nur: „wer aber nicht glaubt, hat nichts, als der es ihm lässet umsonst vortragen und will nicht solchen heilsamen Guts genießen.“ Am dreistesten sprechen sich exaltirte Lutheraner des 16. Jahrhunderts aus, die sogar die Behauptung nicht scheuen: nihilo plus recepisse in prima coena Petrum quam Judam.*) Objective Wirkungen können bei muth-

nur theilweise, durch das Abendmahl aber werde diese Vereinigung bekräftigt und erhöht. Im Consensus Tigur. wird dann die Sache noch schwächer, indem es vag heißt: Christus theile sich allerdings im Abendmahl mit, habe sich jedoch schon früher uns mitgetheilt und wohne immer in uns. So verschwindet das Specifische des Abendmahls ganz.

*) Solche Behauptungen führen consequent auf eine Verwandlungstheorie durch ein bloßes opus operatum der Consecration.

williger Profanirung des Heiligen, wie z. B. auch Matth. 12, 31 f. bei Profanirungen des heiligen Geistes, allerdings stattfinden und zwar richterliche oder gar verdammende, aber keine persönliche Vereinigungen, kein dari et sumi, kein recepisse. Dazu gehört ein gläubiges, ein geistliches Receptionsorgan, nicht bloß ein fleischliches wie der Mund. Die Stelle 1 Kor. 11, 27—29 berechtigt zu der lutherischen Behauptung gar nicht, der Apostel spricht hier gar nicht von Ungläubigen und Gottlosen, sondern er schreibt seine Rüge (V. 18 ff.) an eine christliche Gemeinde, an Gläubige, die das Abendmahl als Bundesmahl des Leibes und Blutes Christi erkennen und so feiern wollen, diese Feier aber entwürdigen, d. h. ihrer heiligen Würde entgegen behandeln durch Parteiung und Unmäßigkeit, also durch moralische Widersprüche mit ihrem eignen Glauben. Durch diese unwürdige egoistische Art der Feier eines Mahls, bei dem sie doch vermöge ihres Glaubens mit dem Herrn communiciren wollen, dadurch versündigten sie sich nicht nur an einander, sondern eben an dem Leib des Herrn selbst, indem sie denselben nicht mit der würdigen, heiligen Auszeichnung behandelten, die ihm gebührt (V. 29 μη διακρινων το σωμα του κυριου). Eben dieser Widerstreit zwischen ihrem eigenen christlichen Bewußtsein und zwischen ihrem unwürdigen Betragen dabei machte ihr Essen und Trinken zu einem gerichtlichen statt zu einem Segensgenuß. V. 29. 32. Diese gerichtliche Wirkung kam auch in empfindlichen üblen Nachwirkungen zu Tag. V. 30. Vgl. Sakramentenlehre S. 240 f. Dagegen die Verdammniß, wie sie der Unglaube in seiner Gottlosigkeit nach sich zieht, wird hier gar nicht als eintretend vorausgesetzt, vielmehr diese soll gerade verhütet werden nach V. 32 durch jene empfind-

[illegible] 1 Joh. 5, 8. Und
[illegible] persönliche Persönlichkeit Christi in sich hat,
[illegible] mit dieser den Elementen imma-
[illegible], indem nämlich dieselben vom Herrn hiefür auserwählt
[illegible] demgemäß im Glauben mit Danksagung empfangen
[illegible] ist es eben Leib und Blut Christi in seiner

gottmenschlichen Geistigkeit, was das Abendmahl zu ὀληθης βρωσις και ποσις macht, nicht Brod und Wein für sich ist es*), noch ein bloßes Mitwirken des Geistes. Die Abendmahlselemente sind dadurch Träger und Leiter für die geistig leibliche Selbstmittheilung Christi an den Glauben, es ist ein der Erde, dem Irdischen einverleibtes gottmenschliches Lebenszeugniß und dies zum Behuf der Umbildung und Fortbildung von Seele und Leib des Menschen ins Geistige. Die Gegenwart und Wirkung ist eben daher nicht eine äußerlich physische, eine sinnliche, da einerseits der Geist wie im Wort so auch in den Elementen das wirkende ist, die δυναμις ist, andrerseits der Glaube, also die geistige Receptionsthätigkeit, nicht bloß die Reception des Mundes, das Eingehen vermittelt. Ist aber dieser geistigen δυναμις gemäß die Wirkung eine wesentlich geistige, so ist sie darum doch nicht eine isolirt geistige, oder gar nur eine ideal geistige, eine moralisch psychologische. Sie erstreckt sich gemäß ihrem geistig leiblichen Inhalt und gemäß ihrer irdisch verkörperten Form in das diesseitige seelisch leibliche Menschenleben, aber eben mit vergeistigender Kraft, wie dies oben schon näher dargelegt ist.

Diese nähern Bestimmungen über das Wie der Gegenwart Christi im Abendmahl zu wissen ist allerdings für den Christen als solchen nichts allgemein Nothwendiges; es ist eine Frucht der γνωσις, die nicht alle haben, und die nicht sogleich mit dem Glauben da ist. Aber um des eigentlich neutestamentlichen Gutes theilhaftig zu werden, ist für den Glauben das allgemein Nothwendige, daß die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi festgehalten wird, daß er nach seinen eigenen Worten als der lebendige Menschensohn,

*) Vgl. Lehre von den Sacramenten S. 209.

der mit seinem Leib und Blut bei diesem Mahl wirklich speist und tränkt zum ewigen Leben, innerlich aufgenommen wird, wenn auch nicht vom Wissen begriffen. Cum pane et vino vere exhibentur corpus et sanguis Christi ist daher eine von Melanchthon im J. 1540 an der Augustana vorgenommene Aenderung, die einem allgemeinen volksthümlichen Bekenntniß entspricht; die Gegenwart Christi blieb ihm eine substantiale. Ohne das ist oder wird das Abendmahl mehr oder weniger eine Symbolik und kann wohl als solche moralisch gute Wirkungen haben, fromme Gedanken, Empfindungen u. s. w. hervorbringen, aber die Wirkung nicht, die Christus (Joh. 6, 53—56) ausschließlich vom Essen und Trinken seines Leibes und Blutes abhängig macht, nicht das διδοναι ζωην αιωνιον mit einer Neubelebungskraft bis in den Leib hinein, also nicht die essentielle Lebenswirkung. Vgl. Sacramentenlehre S. 214 unten.

Wir haben nun noch

4) die Bedingungen des Herrnmahls darzulegen.

Vgl. Sacramentenlehre § 15 mit Anhang, wo auch die Frage ausführlich behandelt ist, ob die Theilnahme an einem Abendmahl zulässig sei, bei welchem auch Ungläubige und Lasterhafte Zutritt haben.

Beginnen wir

a) mit den äußerlichen Bedingungen.

Aeußerlich ist nach der Einsetzung des Herrn nichts erforderlich als Brod und Wein, Wort des Herrn und Gebet (εὐλογειν, εὐχαριστειν). Was aber das Wort betrifft, so ist der biblische Inhalt der Handlung nicht bloß auf das Einsetzungswort zu beschränken. Der Sache und dem Vorbild

des Stiftungsaktes selbst würde es am ehesten entsprechen auch zur Einleitung und zum Schluß des Aktes theils passende Psalmen zu verwenden, theils aber namentlich den Herrn selbst reden zu lassen.*) Ein sogenannter bloß geistiger Genuß des Abendmahls, d. h. ohne Brod und Wein darf nicht Grundsatz werden, dies heißt trennen, was der Herr zusammen gefügt hat, und wir übertragen leicht unsere eitle Scheidung von Geistigem und Leiblichem auf das Abendmahl, welches eben die Einigung von beidem sein soll, namentlich die Einigung von geistig Leiblichem und irdisch Leiblichem. Etwas andres ist es, wo die äußern Mittel nicht vorhanden sind, überhaupt die Fähigkeit zum leiblichen Genuß fehlt. Da gilt Apoc. 3, 20. Der geistige Genuß Christi ist zwar nicht beschränkt auf das Abendmahl, aber noch weniger ist das letztere durch den ersteren aufzuheben oder für entbehrlich zu halten; das Mahl ist es gerade, in welchem auch der geistige Genuß Christi nach allen seinen objectiven und subjectiven Beziehungen sich concentrirt. Auf universelle Weise ist hier der Genuß organisirt und zwar als etwas, das allen Gläubigen testamentarisch angehört und das in das ganze Personleben sich hinein erstreckt. Darauf beruht dann eben die Gewißheit, daß man es beim Abendmahl

*) So ließe sich zum Eingang Ps. 139 in seinen hauptsächlichsten Gedanken verwenden, verbunden mit Matth. 11, 27 f. Ebenso eine Auswahl aus Joh. 6, namentlich V. 27. 32 b. 35. 40. 47 f. 51. 54—57. 63. 68 f. Den Einsetzungsworten wäre noch Apocal. 3, 20 hinzuzufügen. Unter der Handlung und zum Schluß würden Stellen aus den Tischreden des Herrn sich eignen, so Joh. 13, 31 und 34; 14, 1—3. 6. 13—18. 23—27; 15, 3—8. 16; 16, 27 und 33; 17, 24—26, und zum Schluß des Ganzen Ps. 117 und aus 118 V. 1. 4. 14. 22—29 und Ps. 103.

. wenn auch nicht im
mittelbar dem Geistes-
chen. Andrerseits ist
kirchliche Verwaltungs-
Menschenzahl. Es soll
gottesdienstliches, und
Herrn, in seiner Gegen-
mit ihm, aber
Verkehr ist nur
besondere äußere Ver-
, an heilige Zei-
Testament aufgehoben.
fand gerade das
, als Familien-
auch der Herr sein
Stiftungsmahl im
in Emmaus gar in
In der ersten Gemeinde,
nach Act. 2, 46 an
daſſelbe gehalten.
für Haus, wie
nach der Apostel-
Oder fanden allerdings Ver-
zum gemeinsamen Genuß statt.
Aber auch da wird es in
häuslicher Weise*) wie ein Familienmahl behandelt, und

*) Diese häusliche Feier der ersten Gemeinde läßt sich nicht auf einen bloßen Mangel an Kirchen oder an solennem Cultus zurückführen; wäre der Kirchencultus nach christlichem Begriff wesentlich, so hatten gerade die Apostel und die ersten Gemeinden Selbstverleugnung und Muth ge-

nicht darüber tadelt Paulus die Korinther, ſondern wegen ihres unmäßigen Eſſens dabei.

Gerade alſo häusliche Einfachheit, nicht ſteife Tempelfeierlichkeit iſt Grundcharakter des Herrnmahls wie des Herrn ſelbſt und des ganzen Chriſtenthums, und es gehört zur originalen Form deſſelben, daß es ſich eben mit dem häuslichen Leben verbindet bis ins Tages-Leben hinein, wenn es der Geiſt und das Bedürfniß des Glaubens mit ſich bringt, es ſoll auch die leibliche Nahrung zu einer Communion mit dem Herrn ſich vollenden. Daneben ſollen aber wieder die einzelnen Chriſten, Familien oder Gemeinſchaften zuſammentreten als Eine Gottesfamilie zur gemeinſchaftlichen Feier, und dazu qualificiren ſich naturgemäß beſondere Tage, beſondere Orte, auch beſondere Adminiſtratoren, aber nur als Mittel der Ordnung, nicht als ausſchließliche Organe oder als beſondere Heiligthümer; und auch da ſoll es nicht eine ſteife Feierlichkeit ſein, ſondern ein Zuſammenkommen der Gemeinde als Haus oder als Familie Gottes. Man darf gegen den häuslichen Genuß nicht auf die Nothwendigkeit einer pfarramtlichen Liturgik ſich berufen. Die Pfarrer oder nach bibliſchen Begriff die πρεσβυτεροι ſind für den öffentlichen Dienſt vorhanden, für den Gemeindedienſt, ihnen gebührt alſo die Verwaltung aller öffentlichen Handlungen und jeder iſt an ſie gewieſen in Gemeindeſachen, aber für ſich iſt jeder Gläubige auch Prieſter, namentlich iſt dies jeder gläubige Hausvater in ſeinem Haus, deſſen von Gott geſetztes Haupt eben er iſt. Er muß ſein Haus ebenſo geiſtig verſorgen im Namen Chriſti, wie leiblich im Namen Gottes;

nug, um mit den größten Opfern die für ihren Cultus nöthigen, ſolennen Gebäulichkeiten nebſt den ſonſtigen Mitteln zu gewinnen.

erſt kommen ſoll in der göttlichen Ordnung, wenn nämlich Alle nach Eph. 4 zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes gekommen ſind. Beide Einſeitigkeiten rufen ſich immer wieder gegenſeitig hervor. Behandeln wir nun

b) die innerlichen Bedingungen des Abendmahlsgenuſſes, ſofern daſſelbe als Lebensmahl genoſſen werden ſoll. Dieſe ſind kurz geſagt Glaube und eine demſelben entſprechende Selbſtprüfung. Gehen wir auch hier auf die erſten Abendmahlsgenoſſen zurück, auf die Jünger, ſo ergiebt ſich aus Joh. 17, 6 ff. ein Glaube, der in Jeſu Chriſto den von Gott geſandten Sohn erkennt, an ſeinen Worten ſich nährt, in ihm das ewige Leben ſucht und vom Leben dieſer Welt als einem ungöttlichen ſich abwendet, dies iſt das allgemeine Erforderniß für den Lebensgenuß des heiligen Abendmahls. Da iſt denn auch der innere Sinn vorhanden, der ſich ſelbſt prüfen kann vor dem Herrn. 1 Kor. 11, 28 mit 2 Kor. 13, 5. Es gilt dabei die beſondere Art und Macht der Sünde in ſich ſelbſt zu erkennen und zu richten, ſowie die Gnade, die in Chriſto für Vergebung unſrer Sünden und für unſere Heiligung vorhanden iſt, in Bezug auf die eigne Perſon und die beſondern Vorkommniſſe immer neu wieder zu erkennen und zu ergreifen mit Seelenverlangen nach der Gerechtigkeit in Chriſto. Wer nicht in ſich ſelbſt d. h. individuell die Sünde und ihr Unheil erkennt, in Chriſto die für ſeine Sünde bereitete Gnade und Wahrheit nicht ergreift, der iſt noch gar nicht vom Tod erwacht zum Leben, kann daher auch die Lebensſpeiſe Chriſti nicht wirklich in ſich aufnehmen, es fehlt das Organ dafür. Joh. 6, 27—29. Matth. 13, 13. 16. Wo aber, auch

der Erkenntniß des Glaubens, das Abendmahl nicht im Ernst des Herzens und Benehmens als das Heiligthum der Versöhnung behandelt wird, da ist unwürdiger Genuß (1 Kor. 11), und die Folge ist, daß sich der Mensch ein Gericht in sein inneres Leben hineinzieht, es wird schlimmer mit dem Menschen durch den unwürdigen Abendmahlsgenuß, statt besser. 1 Kor. 11, 29 f.*) Statt Stärkung des innern Lebens tritt durch unwürdigen Genuß eine Schwächung ein (ἀσθενεις), statt Heilung und Heiligung eine innere Erkrankung (ἀῤῥωστοι); es gibt geistliche Kränklichkeiten, ein mattes, ungesundes Christenthum; alte und neue Irrthümer, Lüste, Sünden gewinnen wieder Macht, und statt daß man aufwacht zum Bild Gottes, herrscht Schlaf, innere Sicherheit, geistige Stumpfheit, der Uebergang zum Tod, κοιμωνται. Dies Gericht, wie es der 29. V. bezeichnet, ist nun noch nicht Verdammniß, nicht völlige Verstoßung, sondern Züchtigung (V. 32); es sind pädagogische Mittel, deren Zweck ist, daß der Mensch durch die Erfahrung der innern Schwäche und Krankhaftigkeit, durch die neue Macht, welche die Sünde über ihn ausübt, zu sich kommt, sich selbst durchsucht, sich selbst richtet, nicht nur gerichtet wird, und umkehrt zu dem Lebenswort des Herrn, um aus ihm sich wieder den rechten Geistes- und Lebenssinn zu schöpfen, den lautern Glaubenssinn, der ernstlich verlangt und ringt nach der Gnade und Wahrheit in Christo. Wer aber durch alle schlimme Er-

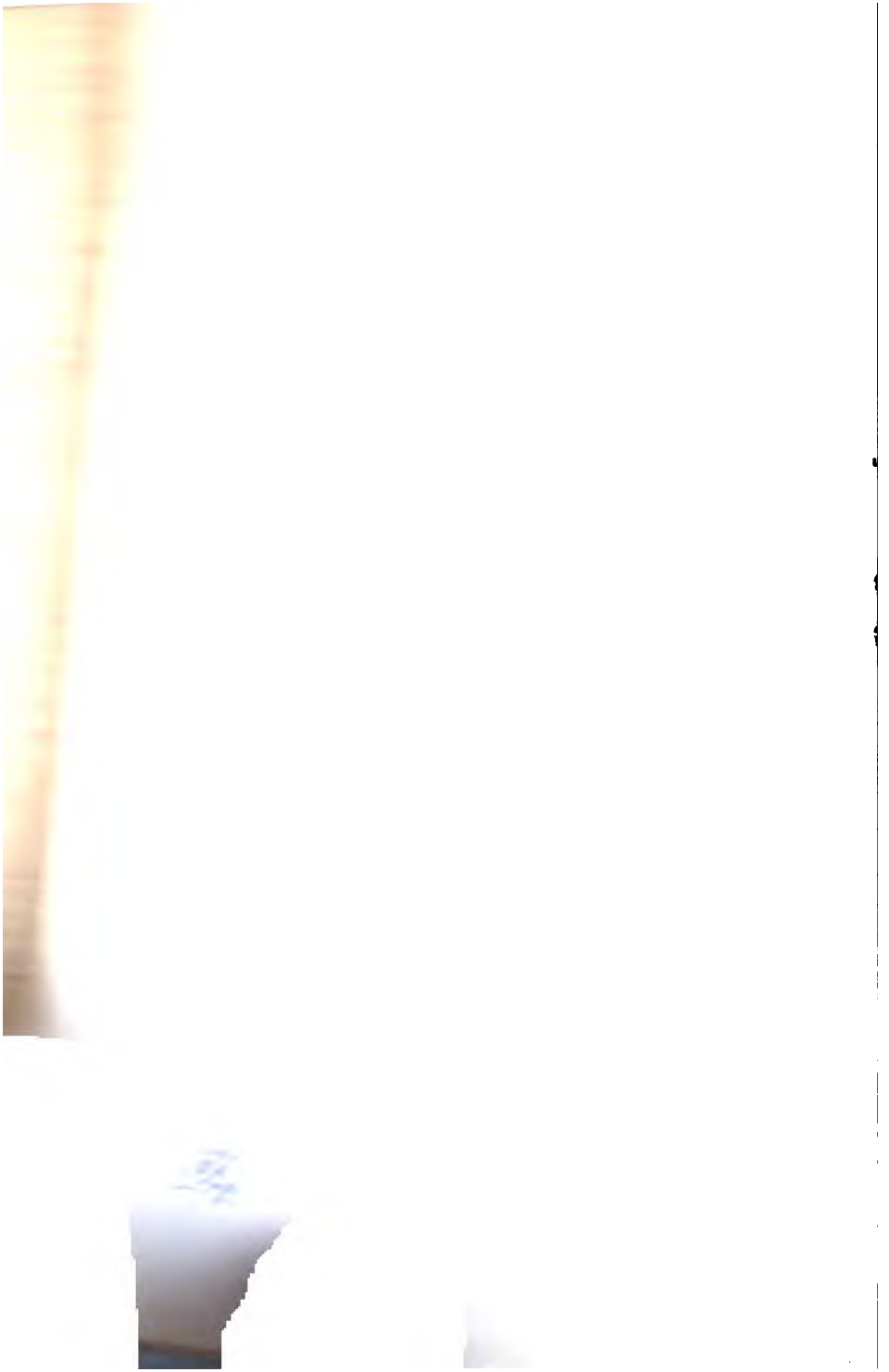
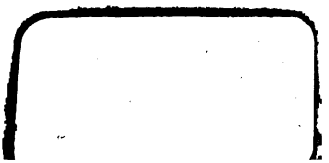
*) Die Worte: Schwache, Kranke ꝛc. sind nicht bloß physisch zu nehmen, das ist alttestamentlicher Standpunkt. Beim Abendmahl ist die Grundbeziehung geistig, seine Speisung gilt dem innern Menschen, nicht dem Fleisch; es reflectirt sich aber sein würdiger oder unwürdiger Genuß im Aeußeren, namentlich im Wandel; dies freilich wieder für den geistigen Blick, nicht für den bloß empirischen.

fahrungen in Bezug auf sich selbst sich nicht zur Einsicht bringen läßt, und meint, das Abendmahl sei eben dazu da, um gleichgültig zu bleiben gegen die eigene Schwachheit und Schläfrigkeit, wer in seinem eingebildeten Christenthum und krankhaften Glauben hingeht und der Wahrheit des Wortes Gottes nicht sich unterwirft, dem geht es nach Gal. 3, 3, der gekreuzigte Christus hat keine Kraft mehr für einen solchen Menschen, er sinkt aus dem Geist wieder ins Fleisch, aus dem Leben in den Tod und es kann mit ihm zu dem kommen, wovor Hebr. 10, 26—31 warnt.

Ueber die Bedenken, ob, wenn offenbar Ungläubige und Lasterhafte unter die Abendmahlsgenossen sich mischen, redliche Christen daran noch theilnehmen dürfen, vgl. Gedanken aus und nach der Schrift S. 56. 73 ff. (Auch bei dem Paragr. von der Kirche werden die allgemeinen Grundsätze über das Verhalten zu den Particularkirchen zur Sprache kommen.) Nach der Schrift steht fest, daß offenbar Ungläubige und Lasterhafte in einer wahrhaft christlichen Gemeinde nicht existiren sollen, ja nicht sollen existiren können. Die Offenbarung führt zwei Beispiele reiner Gemeinden auf: Kap. 2, 8 ff. und 3, 7 ff. Auch erklärt 1 Kor. 5, 9—13, daß redliche Christen mit solchen, welche als Christen gelten wollen und dabei ein offenbares Lasterleben führen, für sich selbst keinen Umgang haben sollen, soweit er nicht weltliche Sachen betrifft, sonst müßten sie die Welt räumen. Vgl. 2 Thess. 3, 6. 14 f. Aber nirgends ist befohlen, daß die redlichen Christen um der Unwürdigen willen die kirchliche Gemeinschaft verlassen müssen, auch nicht 1 Kor. 11 bei der Rüge des herrschenden unwürdigen Abendmahlsgenusses; nie ist in der Schrift des neuen Testaments aus dem äußern Austritt ein Princip gemacht, bevor

nie zu unterlaſſen, die Verbindung für die Anbetung im Geiſt und in der Wahrheit. Einerſeits iſt das Böſe nicht mitzumachen, das in einer verdorbenen Kirche dem Guten ſich anhängt, dem Guten, das ihr noch im Schatz Gottes anvertraut iſt, andrerſeits iſt das Gute, das ſie noch hat, das was in ihr noch von Gott iſt, nicht zu laſſen und aufzugeben. Dabei bleibt aber das offene Zeugniß wider das Verderben, das Zeugniß durch Wort und Wandel in Einfalt und Klugheit.*)

*) Vgl. Weiteres in Lehre von den Sacramenten S. 245 ff.; in Gedanken aus und nach der Schrift, S. 56 und 73 ff. auch in Moſer's Briefen über proteſtantiſches, geiſtliches Recht, Brief 5.



JUN 8 - 1951